

BREVE SAGGIO SULLA FILOSOFIA

DI

GUGLIELMO D'OCKAM

PER

COSTANTINO MUSCHIETTI

TESI PRESENTATA ALLA FACOLTÀ DI LETTERE DELLA UNIVERSITÀ

DI FRIBORGO PER OTTENERE LA LAUREA IN FILOSOFIA



BELLINZONA

Stabilimento Tipo-Lit. Eredi di CARLO SALVIONI

1908.

BREVE SAGGIO SULLA FILOSOFIA

DI

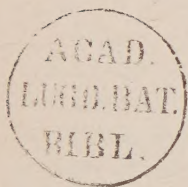
GUGLIELMO D'OCKAM

PER

COSTANTINO MUSCHIETTI

ESI PRESENTATA ALLA FACOLTÀ DI LETTERE DELLA UNIVERSITÀ

DI FRIBORGO PER OTTENERE LA LAUREA IN FILOSOFIA



BELLINZONA

Stabilimento Tipo-Lit. Eredi di CARLO SALVIONI

1908.



Digitized by the Internet Archive
in 2026

PROEMIO

In niun altro ramo del sapere che nella filosofia la continuità fra il presente e il passato dello spirito umano appare più stretta e intera. Quivi non s'incontrano brusche interruzioni di pensiero nè isolati cominciamenti di nuove vie, ma tutto si collega con vincolo storico e logico, e, come in natura, tutto si produce a guisa di antecedente e conseguente. Non v'hanno apparizioni solitarie nè morti infeconde di sistemi: quivi ancora s'applica il pensiero del Leibnitz: il presente è gravido dell'avvenire. Il determinismo logico regge lo sviluppo delle idee attraverso la storia, come il fisico domina l'apparire e la successione dei fenomeni fisici. Niuna interruzione nella catena dei fatti naturali, nessuna in quella degli intellettuali. Gli hiatus bruschi che occorrono talora nello svolgimento del pensiero filosofico provano la nostra ignoranza, non s'hanno da spiegare con essa.

È lo spirito d'una s'intesi filosofica che ne farà apprezzare il valore storico: è per esso che agisce sull'avanzamento del pensiero: per esso corregge il passato e apparecchia l'avvenire. Ogni filosofia muore, ogni sistema scompare, resta la loro indole, per cui soddisfanno un bisogno intellettuale dell'epoca, ne fanno nascere altri ancora.

Come un'idea, un sistema ha valore in rapporto al maggior numero di bisogni mentali che appaga e degli orizzonti nuovi che apre ed è relativo alle condizioni intellettuali, morali, e sociali dell'epoca.

Non s'ha da supporre che le tre grandi divisioni della storia della filosofia, seguino tre creazioni, indipendenti fra loro sotto ogni riguardo, senz'alcuna contiguità e continuità, non dico apparente, ma reale.

Così il medioevo (come bene fa notare il Madonnet) ⁽¹⁾ è il periodo d'assimilazione del pensiero greco-romano: del filosofico per la scolastica, del letterario e artistico nella rinascenza: ed è pure alla volta stadio di preparazione dell'evo moderno.

A ragione gli storici cercarono nelle sintesi scolastiche germi dei sistemi moderni e misero di riscontro il panteismo dell'Eriugena allo spinozista: a quello dello Scoto il volontarismo cartesiano: l'empirismo dei nominalisti al contemporaneo.

E a tale considerazione profittevole cosa ci pare l'ardore degli storici della filosofia, i quali si conducono a rintracciare le origini della scolastica, a determinare e a fissare gli indirizzi della stessa fra il non scarso numero dei filosofi e la varietà delle sintesi.

Il che se poco utile dal punto di vista dottrinale, lo è d'assai da quello storico.

*
* *

Il Windelband scrisse che l'Ockam non trovò ancora il proprio biografo. Non esiste, infatti, uno studio compiuto ed esauriente sulla vita, le opere e il pensiero del celebre nominalista: eppure fra i filosofi scolastici è colui che ha maggior parentela col pensiero moderno: Lutero e la riforma sono a lui debitori di molte idee: il Locke ne ereditò le tendenze del proprio sistema.

Molto si parlò dell'opera dell'Ockam; poco si disse di lui.

Una biografia di lui compiuta, per quanto possibile, non fu ancora fatta; in generale gli storici s'accontentarono di tratteggiarne la vita in modo breve e sommario, e, talvolta, poco preciso.

Gli anni del celebre nominalista passarono agitati e la sua attività è legata ai principali avvenimenti contemporanei. Donde la necessità di riporre l'Ockam nell'ambiente storico-dottrinale nel quale visse, mostrando nel

(1) Mandonnet. Siger de Brabant — Fribourg-Suisse, 1899, pag. 17, ssgg.

tempo istesso, quanto da questo fu influenzato; e quant'azione esercitò sullo svolgersi del medesimo.

A ciò aspira il presente lavoro.

Le opere dell'Ockam sono numerose, e molte ancora inedite; delle conosciute, alcune presentano lacune; una ricerca storico-critica intorno alle stesse s'impone e sarebbe compito, dice il Seeberg, dell'ordine al quale l'Ockam appartenne ⁽¹⁾.

Come filosofo, egli fu il — *princeps nominalium* — il — *venerabilis inceptor* — della scuola terministica; come uomo politico e come religioso lottò per difendere la perfetta povertà evangelica, l'indipendenza dell'imperatore dal papa, del potere civile dal religioso.

Il suo pensiero è il riflesso della sua vita.

Delle sue idee politico-canoniche fu scritto parecchio; ma non in modo esauriente e compiuto.

Le idee teologiche dell'Ockam non furono ancora esposte; riguardo ad esse, dove la logica del suo sistema lo permette, egli segue lo Scoto. Assai importanti sono le sue idee intorno alla Trinità, alla grazia e alla eucaristia.

La letteratura relativa alla filosofia è d'assai più ricca, benchè si riduca ad articoli di riviste ovvero a brevi esposizioni di storie della filosofia.

Il Prantl, nella « *Geschichte der Logik* » bd III, espone brevemente le idee di lui sugli Universali ed in modo esatto ci diede un sunto della « *Summa totius logicae* ».

Il Werner trattò della *psicologia* dell'Ockam, confrontandola con quella del d'Ailly e del Durando. L'Hauréau compì l'opera del Werner, soffermandosi ad esaminare la critica che l'Ockam fa delle specie sensibili ed intellettuali, l'aspetto psicologico delle idee universali, accennando a confronti fra l'Ockam, il Locke, il Kant e l'Arnauld. Il Siebek espone la teoria occamica della conoscenza. Lo Stöckl presentò a brevi tratti le principali soluzioni dei problemi di teologia naturale.

Come si scorge, manca un lavoro sull'assieme del pensiero occamico.

Il presente è un breve saggio, quale lo permettono i limiti di una tesi e nulla più. Ciò non ostante si volle trattare di tutti i punti della filosofia occamica, se breve-

(1) Realencyclopédie bd. 14. s. 267.

mente, in modo tuttavia preciso, delineando pure il lato caratteristico che in quelli risalta.

In esso si preoccupò di presentare anzitutto una biografia dell'autore, documentata, per quanto ci fosse possibile, cercando di determinare i diversi periodi della vita e della sua attività, e d'accennare alle fasi della sua mentalità.

Per la parte biografica, si fece uso di tutti i materiali sparsi qua e colà nelle storie politiche ed ecclesiastiche, nei bullari, negli annali, chè una biografia dell'Ockam non fu mai composta. E, poichè la sua vita trascorsa in agitazioni politiche, si colse il destro per accennare alle sue idee sulla Chiesa e sullo Stato e sui loro rapporti.

Segue una parte biografica cioè una esposizione storico-critica di tutte le opere dell'Ockam; la quale è quasi il complemento della biografia. Agli accenni storici intorno all'origine dell'opere, ai dati critici sulla loro autenticità si unì, talora, l'esposizione del contenuto, principalmente delle opere di carattere politico. Essa è assai breve, poichè, in gran parte non strettamente connessa coll'impronta puramente filosofica del — Saggio —.

L'Ockam professa il nominalismo, che introduce in ogni campo della speculazione, ovunque la materia lo permetta. Di qui la necessità di porsi da questo punto di vista e mostrare che l'agnosticismo della metafisica è una derivazione di quello, come lo è l'empirismo nella psicologia e nella morale.

La sua filosofia, come quella dello Scoto, s'allontana alquanto dall'aristotelismo-tomista; laonde non sembrò inutile cosa il porre sovente di fronte le teorie dei tre capo-scuola del secolo XIII, ai quali si riannodano il realismo mitigato, il formalismo, il nominalismo terminista; e ciò soprattutto là ove le differenze sono più salienti e più notevoli le divergenze.

Il lettore benevolo ci vorrà passare l'insistenza nel confronto fra il pensiero occamico e il moderno. Giova infatti ricordarsi delle simpatie del Lutero e del Melantone per l'Ockam, e riflettere all'affinità strette fra le teorie dei riformatori e quelle degli occamici, sulla costituzione della Chiesa, sul valore della Bibbia per avvedersi che la rinascenza religiosa non fu un fatto senza radici nel passato.

Egli lo è pure della filosofica, se la incomincia col l'abbandono di vuote astrazioni, col ritorno allo studio della natura esteriore e dei fenomeni fisici, coi fatti come base delle costruzioni filosofiche. Ciò otteneva il nominalismo affermando che gli universali sono puri concetti: da cui ne derivava un'importanza grande in favore della percezione, l'oggetto di cui è la realtà fisica e psichica; con ciò si poneva un limite all'astrazione scolastica e si iniziava la ricerca induttiva del mondo della natura e della psiche.

L'Ockam segna il distacco della filosofia dalla teologia, a cui quella era subordinata nel tomismo. Presso lui, come nel Bacone, nel Locke, la certezza religiosa non riposa su motivi razionali; ma ha le sue radici nell'affettività.

•
* *

Non senza ragione non si scarseggiò nelle citazioni, essendo l'opere dell'Ockam assai rare. Si volle esporre talvolta minutamente qualche capitolo e far parte a certe questioni, che si potevan forse tralasciare: e si accennò alle idee dell'Ockam su problemi non filosofici.

La presente è un — breve saggio — nel quale s'intese raccogliere le sparse membra del nominalismo occamico, da niuno studiato mai nel suo complesso organico sinora; nè si volle dipartirsi dal metodo puramente espositivo e analitico, quale si confà a una tesi, per serbare a un lavoro ulteriore uno studio più esteso, più sintetico e per ciò più esauriente.

BIBLIOGRAFIA

Più innanzi si darà una breve esposizione storico-critica delle opere dell'Ockam: qui si limita ad enumerare quelle che più spesso saranno citate nel corso della trattazione. Il luogo, l'anno dell'edizione e quella usata nel presente lavoro saranno notati in calce.

OPERE DELL'AUTORE.

I.

1. Super quattuor libros Sententiarum subtilissimae quaestiones ⁽¹⁾.
2. Centiloquium theologicum ⁽²⁾.
3. Quodlibeta septem ⁽³⁾.
4. Summa totius logicae ⁽⁴⁾.
5. Expositio aurea super totam artem veterem, videlicet in Porphirii praedicabilia et Aristotelis praedicamenta ⁽⁵⁾.
6. De venerabili sacramento altaris ⁽⁶⁾.
7. Dialogus inter magistrum et discipulum ⁽⁷⁾.

II.

Compendio del libro sulle sentenze.

BIEL. — Collectorium in quattuor libros Sententiarum ⁽⁸⁾.

III.

Opere che parlano delle dottrine dell'Ockam.

1. PRANTL. — Geschichte der Logik des Abendlandes, bd. III, s. 327. Leipzig, 1861.

(1) Edizione Trechsel. Lione, 1495.

(2) È unito al commento.

(3) Strasburgo, 1491; l'editore mi è ignoto, mancando alcuni fogli del testo da me consultato — biblioteca di Ginevra.

(4) Edizione Lazaro de Soardis. Venezia, 1508.

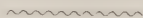
(5) Editore Villani. Bologna, 1498.

(6) Va annesso ai Quodlibeta.

(7) Edizione Trechsel. Lione, 1491.

(8) Il Biel è un espositore fedele delle teorie occamiche. Egli si serve delle parole stesse dell'Ockam. Sarà citato assai sovente. Mi servii dell'edizione Steinbach-Tubinga, 1501.

2. HAURÉAU. — Histoire de la philosophie scolastique, vol. III, p. 356. Paris, 1880.
3. STÖCKL. — Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, bd. II. Mainz, 1865.
4. UEBERWEG-HEINZE. — Grundriss der Geschichte der Philosophie. bd. II. Berlin, 1906.
5. WERNER. — Die nominalisierende Psychologie der Scholastik des späteren Mittelalters. — Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, bd. 99, s. 254-302.
6. SIEBEK. — Ockams Erkenntnisslehre in ihrer historischen Stellung. — Archiv für Geschichte der Philosophie, bd. X, s. 317-340, 1897.
7. SIEBEK. — Die Willenslehre bei Duns Scotus und seinen Nachfolgern. — Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, bd. 112, s. 195-201.
8. JOURDAIN. — La philosophie de saint Thomas d'Aquin, vol. II, pag. 174-207. Paris, 1858.
9. SEEBERG. — Realencyclopédie für protestantische Theologie und Kirche, t. 4, s. 260.
10. DE-WULF. — Histoire de la philosophie médiévale, pag. 348. Louvain, 1900.
11. DENIFLE. — Luther und Luthertum, s. 569. Mainz, 1894.
12. DORNER. — Die Verhältnisse von Kirche und Staat nach Ockam. — Theologische Studien und Kritiken. Jahrgang, 1885.
13. RETTBERG. — Ockam und Luther. — Ibidem, Jahrgang, 1839, s. 69-136.
14. SILBERNAGEL. — Wilhelm von Occams Ansichten über Kirche und Staat Historisches Jahrbuch. 1886, s. 423-33.
15. KLEUTGEN. — Philosophie der Vorzeit, bd. I, s. 239 fg. Innsbruck, 1878.
16. F. TOCCO. — Le eresie nel medio evo. Firenze, 1884.
17. KÜPPERS. — John Locke und die Scholastik ⁽⁹⁾.
18. RITTER. — Geschichte der Philosophie. Hamburg, 1845, t. 8, pag. 574-604.



(9) Tesi presentata all'Università di Berna, 1894.

SOMMARIO

PARTE PRIMA.

CAPITOLO I. — *Vita di Guglielmo d' Ockam.*

1. Anno di nascita dell'Ockam, studi a Oxford e Parigi, condizioni scientifiche-religiose della Francia. — 3. Contese intorno alla povertà evangelica, sue idee politiche, il nominalismo a Parigi, morte di Guglielmo, diffusione del nominalismo, suoi caratteri.

CAPO I. — *Opere di Guglielmo d' Ockam.*

PARTE SECONDA.

CAPO II. — *Il problema degli Universali.*

1. Origini del problema, caratteri del nominalismo preoccamico. — 2. Confutazione del realismo estremo, del formalismo, del realismo moderato. — 3. Soluzione data dall'Ockam. — 4. Predicabili e categorie. — 5. L'Ockam e il nominalismo estremo. — 6. Il principio dell'individuazione.

CAPO III. — *Anima e sue potenze.*

1. Materia e forma. — 2. Numero delle forme nell'uomo. — 3. Forma sostanziale; natura ed origine. — 4. Distinzione tra le facoltà dell'anima.

CAPO IV. — *Teorie sulla Conoscenza.*

1. Critica delle *specie* sensitive, conoscenza sensitiva, intuitiva ed astratta. — 2. Critica delle *specie* intellettuali. — intelletto attivo e astrazione. — 3. Origine della conoscenza, sensazione e riflessione. — 4. Conoscenza diretta del singolare. — 5. La volontà e il giudizio. — 6. Valore criteriologico delle nostre cognizioni.

CAPO V. — *Appetito sensitivo e razionale.*

1. Natura dell'appetito sensitivo; esistenza e natura della libertà umana; la libertà; la mozione divina. — 2. La volontà e l'intelletto.

CAPO VI. — *Esistenza e Natura di Dio.*

1. Carattere della teologia razionale. — 2. Critica delle prove dell'esistenza di Dio. — 3. Natura dell'idea che abbiamo di Dio, Ockam e Kant. — 4. Distinzione fra gli attributi divini. — 5. Dio è in un genere? — 6. Unità di Dio. — 7. Infinità di Dio. — 8. Intelligenza divina. — 9. Idee e possibili. — 10. Eternità del mondo. — 11. Volontà divina.

CAPO VII. — *Principi della Morale.*

1. Carattere dell'Etica occamica. Il principio costitutivo della morale. — 2. Il bene ed il male morale. — 3. Mutabilità delle leggi morali. — 4. Legge positivo-divina e legge naturale. — 5. Merito e demerito — l'Ockam e Lutero.
-

PARTE PRIMA

CAPITOLO I.

Vita di Guglielmo d' Ockam.

I. Anno di nascita dell' Ockam — Studi ad Oxford e Parigi — condizioni scientifiche-religiose della Francia — Il Contese intorno alla povertà evangelica — sue idee politiche — il nominalismo a Parigi — Morte di Guglielmo — diffusione del nominalismo — suoi caratteri.

I.

Poche notizie ci furono tramandate dei primi anni e degli studi del nostro autore. Com'è facile avvertire, ripensando alla vita di quasi tutti i filosofi del medioevo, la loro età giovanile ci è generalmente ignota. Di essi la storia ci parla, quando la loro azione entra nel dominio del pubblico.

Noi siamo obbligati di costruire il primo periodo della vita di G. d' Ockam per mezzo della congettura e dell' induzione; nel secondo, noi lo conosciamo per gli avvenimenti, dei quali è partecipe, mai come promotore sempre come propugnatore sapiente, spesso come *mens directiva*.

Dalle lettere papali e dall'appellazioni dei suoi contemporanei risulta che egli nacque nel villaggio d' Ockam ⁽¹⁾ contea di Surrey, al sud di Londra.

Si ignora l'anno di nascita.

Il Müller ⁽²⁾ dice, che avuto riguardo alle cariche da lui occupate, la nascita dell' Ockam deve porsi nel 1270 circa. Una lettera di papa Bonifazio VIII, scritta al 30 lu-

(1) I contemporanei suoi ora scrivono Okkam, ora Occam, ora Ockam, ovvero Okam. Inesatte sono le note biografiche che di lui ci porge il Cousin, Oeuvres t. I, pagina 196; Bruxelles 1840.

(2) Allgemeine deutsche Biographie t. 14, pag. 122.

glio del 1302, parla d'un certo G. d'Ockam come d'una persona « *litterarum scientia praedita, aliisque meritis probatis adiuta* » — « *clericus et familiaris* » del vescovo di Durkam e rettore della parrocchia di Langton, diocesi di York.

In questa lettera gli si permetteva di prendere l'arcidiaconato Stovvie, nella diocesi di Lincoln, pur conservando il rettorato di Langton. Papa Bonifazio VIII lo chiama eziandio « Magister ». In considerazione di detta carica, il Müller, crede poter assegnare la nascita nell'anno precitato ⁽¹⁾.

Ma il Denifle ⁽²⁾ risponde, che non bisogna confondere l'Ockam di cui parla Bonifazio VIII, col celebre dottore: poichè questi era minore sin dalla giovinezza; ciò che non potrebbe ammettersi, se veramente si trattasse di lui. A ragione fa quindi cadere l'anno di nascita dell'Ockam fra il 1270 ed 1280.

La medesima incertezza regna quanto all'epoca dell'entrata in religione, e a riguardo del luogo dei suoi primi studi. Giovanetto ancora s'applicò allo studio della logica e delle arti liberali ⁽³⁾. Possiamo però supporre ch'egli abbia abbracciato presto lo stato religioso. Più tardi, continuò gli studi all'Università di Oxford, ove, forse, fu discepolo dello Scoto e lettore di teologia nel convento dei francescani ⁽⁴⁾.

La leggenda ci ricorda che combattè pubblicamente il suo maestro suscitando tumulti all'università; per la qual cosa venne espulso e dovette riparare a Parigi ⁽⁵⁾. Si tratta evidentemente di invenzioni, delle quali la storia non ci lascià scorgere la fondatezza.

(1) Non si tratterebbe d'un « magister artium ? » — Più tardi, Giovanni XXII, sapendo che l'Ockam voleva recarsi in Inghilterra, scrisse al vescovo di Lincoln, affinché prendesse i provvedimenti necessari — *Bullarium franciscanorum* p. 784 — Non è dunque probabile che Bonifazio accennasse al nostro autore ?

(2) Denifle *Chartul*, II, pag. 486.

(3) Nella — *Summa totius logicae*, I pars, c. XIX — Ockam dice di sè stesso « Unde et apud antiquos, sicut puerulus didici suppositio termini... ».

(4) *Char.*, vol. II, pag. 590 — Nell'elenco dei lettori di teologia dell'Università d'Oxford « pater N. de Ockam » è citato il dieciottesimo. *Analecta franciscana* t. I, pag. 270. — È assai probabile che sia G. d'Ockam. L'ufficio di lector, era, diremo conventuale; i lettori insegnavano solo nel convento, quindi dobbiamo supporre che l'Ockam all'Università coprisse la carica di baccelliere, *Chart.* II, p. 590.

(5) Weiss, — *Biographie universelle*, t. IV, v. Ockam — Paris 1841.

Benchè nessun documento ci permetta d'affermare che egli fosse discepolo dello Scoto ad Oxford ⁽¹⁾, tuttavia possiamo ritenerlo con sufficiente verisimiglianza.

Ci sia ora permesso domandare, chè non sembraci inutile cosa, se ad Oxford abbia professato lo scotismo, oppure se fosse già nominalista. La risposta non è nè facile, nè sicura. Infatti l'attività letteraria dell'Ockam appare solo a Parigi: tutte le sue opere sono di data molto posteriore a quella dei suoi studi ad Oxford. Il nominalismo tuttavia doveva essere già in voga in Inghilterra. Lo Scoto nelle sue opere disputa e confuta assai spesso alcune tesi, le quali sono prettamente nominalistiche e che noi troviamo insegnate dal nostro autore ⁽²⁾. Il movimento nominalista si delinea in Inghilterra per opera principalmente d'un certo Adamo, uomo di grande fama, che fu anche professore ad Oxford ⁽³⁾.

Nessun documento ci lascia precisare l'anno, nel quale egli venne a Parigi. Se noi prestiamo fede a coloro che lo fanno autore della — *Disputatio inter militem et clericum* — apparsa nel 1303, siamo obbligati a fissare la sua venuta a Parigi prima del 1303: ma l'opinione che lo crede autore di detta opera è arbitraria ed infondata ⁽⁴⁾.

Se l'Ockam, di cui parla Bonifazio VIII, è il nostro autore, è impossibile ammettere che nel 1303 si trovasse già a Parigi e prendesse parte attiva alla lotta del re Filippo contro papa Bonifazio. Egli venne a Parigi più tardi, ove insegnò come « *magister* ». Così ci risulta dalle

(1) Scoto venne a Parigi nel 1304 — prima insegnò ad Oxford. — Quivi, assai verisimilmente, dimorò al tempo degli studi dell'Ockam. Pluzanski. *La philosophie de D. Scot.* — Thèse-Paris 1887.

(2) Scoti opera omnia — Super Univ. Porph. q. 4, — In II Sententiarum Distinctio II, qu. I-II. Il commentatore Lichet dice che quelle tesi vanno attribuite a un certo Adamo. — Pluzanski op. c. pag. 212.

(3) *Felder-Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden.* II Abschn. Kap. 4. Seite 278. Freiburg i/ Brg, 1904.

Bacone parla del nominalismo come d'una teoria assai conosciuta — *solemnis* — Prantl. op. c. III, pag. 125, nota 571.

Le origini del — secondo nominalismo — sono ancora ignote e sembra difficile rintracciarle.

(4) Dorner — *Verhältnis von Kirche und Staat nach Ockam* nel — *Theologische Studien und Kritik* 1885, pag. 677.

appellazioni dei suoi contemporanei e dalle sue stesse opere ⁽¹⁾.

Molto agitato era l'ambiente studentesco, a Parigi, quando l'Ockam vi giunse. Là, come al centro della cultura teologica e filosofica dell'epoca, accorrevano scolari d'ogni lato d'Europa. Gli ordini religiosi vi mandavano le intelligenze più scelte; francescani, domenicani vi aprivano scuole proprie. Non era scorso molto tempo dalle agitazioni dottrinali colà suscitate da Sigero di Brabante: quando l'averroismo lottava contro l'aristotelismo. Scoto era morto da qualche anno, l'antagonismo dei due ordini, dei francescani e dei domenicani s'acuiava ancor più a cagione della divergenza delle dottrine fra i due capi scuola, S. Tommaso e Duns Scoto ⁽²⁾. In mezzo alle dispute delle due scuole, l'Aureolo nel campo francescano, il Durando dalla parte dei domenicani, sorsero, in seno ai due ordini e, da uomini indipendenti, si diedero a criticare alcuni dommi fondamentali dei due partiti aprendo così un nuovo cammino alla speculazione filosofica ⁽³⁾.

Essi batterono in breccia la teoria delle specie, la tesi realistica degli universali, la necessità d'un principio di individuazione, eccettuata la causa efficiente ⁽⁴⁾.

(1) Clemente VI dice che l'Ockam esercitò un'influenza sulle idee politiche di Marsilio Figino. Ora, soggiunge il Seeberg-Realencyclopädie für die protestantische Theologie, t. 14. v. Ockam - Marsilio fu rettore dell'Università di Parigi dal 1312 al 1322 (?). Dunque, conchiude, l'Ockam dovette essere professore dal 1312 al 1322, anno nel quale partì per l'Italia. Tutto ciò è inesatto.

Noi siamo piuttosto indotti a credere che le idee politiche dell'Ockam abbiano subito l'influenza di quelle del Figino.

Questi non devesi confondere col canonico d. Padova. Chart. II pag. 158 - Addenda pag. 717.

Noi riteniamo che l'Ockam venne a Parigi intorno al 1310, e vi fu professore dal 1318 in poi. I Quodlibeta dell'Ockam sono sette: di queste dispute se ne tenevano ordinariamente due all'anno. « Bis in anno videlicet infra festum natalis semel et a festo natalis usque a Pascha iterato semel ». Denifle-Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte Bd. I nota alla pag. 320.

Ad Oxford, l'Ockam non era ancora — magister — poichè nell'elenco dei magistri francescani in Oxford, Scoto ed Ockam non sono enumerati — Bresser Monumenta franciscana, pag. 550.

Tutti gli atti chiamavano — magister in sacra pagina. — Il maestro leggeva e commentava le sentenze di Pietro Lombardo.

L'Ockam ce ne lasciò un commentario, del quale si discorrerà più innanzi.

(2) Il tomismo era rappresentato da Erveo di Nedellec (1322); lo scotismo da Marone Francesco, Antonio Andrea

(3) Durando insegnò a Parigi intorno al 1317. Cf. Haurean. Histoire de la phil. scol. t. 3, pag. 316.

(4) Durando alzò la voce contro il servilismo, in uso in qualche scuola, pel quale l'autorità d'un maestro era decisiva in materia filosofica.

Ma le loro erano solamente critiche, che versavano sopra vari punti dei sistemi sino allora in voga; non attaccavano il complesso delle dottrine, alle quali restavano pur sempre fedeli; essi cercavano piuttosto di eliminare le contraffazioni e le esagerazioni introdotte dagli scolari nelle dottrine dei maestri; non innalzarono sistema contro sistema, però ruppero alquanto i ceppi della tradizione filosofica.

Le condizioni politico-religiose in cui versava la Francia non erano meno importanti. Il re Filippo il Bello aveva avvocato a sè diritti sugli enti e sulle persone ecclesiastiche. papa Bonifazio VIII gli rimproverava ⁽¹⁾ di non riconoscere le nomine fatte dalla sede apostolica alle dignità ecclesiastiche, di usurparsi il diritto di conferirle lui stesso, di chiamare arbitrariamente i chierici al proprio tribunale. Gran parte del clero di Francia fece causa comune col re. Un libro apparso nel 1303 e falsamente attribuito all'Ockam ⁽²⁾ difende la politica di Filippo e propugna parecchie idee che più tardi saranno insegnate dall'Ockam.

Tale era l'ambiente politico, religioso e dottrinale nel quale si trovava la Francia, quando l'Ockam venne a Parigi. Non v'ha dubbio che esso dovette esercitare una influenza sulla formazione del suo pensiero. Si credette da alcuni ⁽³⁾ che il Durando fosse debitore al nostro autore dei germi di nominalismo, che scorgiamo nelle sue opere. Nulla di più inesatto. È indubitato che il brillante insegnamento del Durando ha esercitato un'azione sulle idee del celebre nominalista, il quale non lascia mai di addurne le opinioni. Noi sappiamo però che il magistero dell'Ockam toccò il suo apogeo intorno al 1320, cioè dopo che il Durando già s'era ritirato dalla scuola.

(1) Nella bolla — Auscultat filii. Il libro era intitolato: « Disputatio super potestate praelatis atque principibus terrarum commissa. »

(2) In esso si nega al papa ogni potere temporale; si dice che Gesù — in quantum homo, in quanto victor — non aveva diritto di censurare Tiberio. Il papa non può de-tronizzare un re terreno. Goldast lo pubblicò nel, *De Monarchia* t. 1, pag. 13; Francoforte 1668. Checchè ne dica l'Haureau op. c. t. 3, pag. 357 ed il Dorner op. c. pag. 677, questo lavoro non è dell'Ockam, sia che esso si consideri dal punto di vista della forma che del contenuto. Dovremmo inoltre supporre, che egli è venuto a Parigi prima del 1303 ciò che è inammissibile.

Assai verosimilmente fu composto da un teologo di corte.

Cfr. Felice Tocco: *L'eresia nel medio evo*, pag. 60.

(3) Jourdain. *La philosophie de S. Thomas d'Aquin*, t. 2, pag. 155.

Frattanto nuovi avvenimenti trascinavano l'Ockam in braccio alle agitazioni delle lotte politico-religiose.

Fin sotto Elia da Cortona, secondo generale dell'ordine francescano, e sotto Crescenzo da Jesi, cominciò a manifestarsi nell'ordine una certa tendenza al lassismo, ma il pericolo venne scongiurato felicemente dalla parte migliore dell'ordine, capitanata da S. Antonio da Padova (1321) e da Cesario di Spira. Più dannosa di queste fu la questione sorta intorno alla regola dell'ordine e specialmente intorno alla povertà ⁽¹⁾. Niccolò III ⁽²⁾ emanò, per troncarla, (1279), la bolla — *Exiit qui seminat* — nella quale dichiarava, la povertà essere conforme al Vangelo e riservava alla S. Sede tutta la proprietà delle case e degli orti nonchè dei mobili dell'ordine, come aveva fatto Innocenzo IV (1245). Ma questa decretale non ottenne il suo effetto. Gli zelanti della povertà perfetta ne conchiusero che il papa aveva definito essere la regola veramente e propriamente il Vangelo e perciò immutabile e presero ad insegnare che la povertà consiste nel rinunciare a ogni possesso e a ogni diritto di uso anche delle cose non consumabili, come il cibo; sicchè ai frati non rimaneva che il semplicissimo uso. Questo partito detto degli spirituali contava nel suo seno i membri migliori dell'ordine.

Nel 1321 la contesa si riaccese più ardente che mai ⁽³⁾. Essa nacque dall'aver l'inquisitore Giovanni di Belna, a Narbonne, comandato al lettore Berengario di Talon di ritrattare la dottrina emessa in favore d'un beghino colà arrestato. Questi insegnò che Cristo e gli Apostoli nulla possedettero nè personalmente nè in comune. Berengario dichiarò dommatica e cattolica questa dottrina, appoggiandosi alla bolla di Nicolao III. Laddove nei primordi la questione avea un carattere storico e interessava solamente l'ordine, avvegnachè questo avrebbe dovuto subire una trasformazione, ora essa diviene dommatica; si domanda, se la dottrina la quale insegnava che Cristo e gli

(1) Le regole di S. Francesco al c. 6 scrivono: « Frates nihil appropriet, nec domum, nec locum, nec aliquam rem, sed tanquam peregrini et advenae in hoc saeculo in paupertate et humilitate Deo famulantes vadant pro eleemosina confidenter. »

(2) Per finire questa controversia il Papa proibì di commentar la bolla o di farne l'oggetto di ricerche scientifiche.

Wadding. — Ann. min. an. 1279.

(3) Raynald. — Ann. eccl. an. 1322 n. 53; — Baluze. op. t. III. pag. 207; — F. Tocco. — op. c. pag. 518.

Apostoli non possedettero nè beni proprii nè in comune, sia cattolica o eretica. Gli spirituali così detti o rigoristi, affermavano coll'Ockam che il Salvatore e gli Apostoli, volendo essere modelli di perfezione, nulla possedettero con diritto di proprietà; ma se furono in possesso di qualche cosa, ciò deve intendersi nel senso di usufrutto e non di vero e proprio dominio.

La tesi era ardita e, attuata, richiedeva una trasformazione delle condizioni materiali dell'ordine. Si sarebbe dovuto ritornare a quella assoluta povertà, che S. Francesco, imitando Gesù Cristo, avea predicato, proponendola a ideale dei suoi seguaci. L'agitazione nel mondo francescano era stata grande, fomentata alquanto dalle gelosie dell'ordine fratello ⁽¹⁾. Una ingegnosa conciliazione per opera di Ubertino da Casale sospese la lotta, che rinacque nel 1321 ⁽²⁾.

Frattanto il capitolo generale dei francescani, radunatosi a Perugia addì 4 giugno 1322, dichiarava « *sanum, catholicum et fidele* » la teoria della perfetta povertà. La dichiarazione fu firmata dal generale Michele da Cesena, dai ministri d'Inghilterra, di Francia e di Germania. L'Ockam non prese parte al capitolo ⁽³⁾ ma rimase a Parigi, e di qui partì prima che la facoltà di teologia emettesse il suo parere in merito della questione ⁽⁴⁾. Noi lo troviamo in Italia per la prima volta verso la fine del 1322.

Le deliberazioni del capitolo generale precipitarono gli avvenimenti. Giovanni XXII in ripetute costituzioni

(1) Wadding. — op. c. dice: « Sic transiit lis ad consolidales et infra paucos dies ortae sunt inter praedicatorum et minorum ordines discordiae. »

(2) *Analecta franc.* II. 128.

Dante parla di questa controversia nel c. XII, n. 120, del Paradiso, ove condanna ambedue le scuole nei versi seguenti:

« Ben dico, chi cercasse a foglio a foglio
Nostro volume ancor troveria carta
U' leggerebbe. I' mi son quel ch'io soglio:
Ma non fra da Casal, nè d'Acquasparta,
Là onde vegnon tali alla scrittura,
Ch'uno la fugge, e l'altro la coarta. »

(3) Marcour op. c. pag. 9 appoggiandosi al Wadding e al Raynald scrisse che l'Ockam fu presente al capitolo, come ministro d'Inghilterra. L'Ockam non si trova nell'elenco dei ministri d'Inghilterra, come si può scorgere dai Monumenta franc. I. 537 seg.; invece trattasi di Guglielmo di Nottingham — Chart. I. 277. — Ockam non figura neppure fra i segretari della dichiarazione. Dunque non era in Italia all'epoca suddetta. Anal. franc. II. 135. — Il Raynald, 1323 n. 61 ce la dice in Italia nel 1323.

(4) Essa si decise di manifestare la propria opinione nel dicembre 1322.

condannava la teoria dell'assoluta povertà ⁽¹⁾ come « contraria alla S. Scrittura e sovversiva dell'autorità di essa. » Il dilemma era netto: la maggior parte dell'ordine preferì la ribellione ai decreti del papa; non si sottomise e lo scisma non tardò a scoppiare.

Da questo momento comincia a porsi chiara e precisa la posizione del nominalista francescano. D'ora innanzi la sua vita esce dall'oscurità, nella quale essa ci appare avvolta, per affermarsi, piena d'attività ed indipendente, nelle lotte politico-religiose.

Il movimento scismatico se riallaccia al Cesena come a capo, perchè era generale dell'ordine, non è men vero che ebbe l'Ockam per capo veramente intellettuale. Egli diviene il teologo, l'apologista dei secessionisti: e non si esagera dicendo che gli avvenimenti che, dappoi si svolsero, dipendevano dalle sue dottrine.

II.

In Italia Guglielmo prese ad inveire contro il papa, sia cogli scritti che coi discorsi; a dichiarare eretica la teoria emessa da Giovanni XXII ⁽²⁾, e ciò con tale audacia e ardore che la voce ne corse ad Avignone al papa; e Giovanni s'affrettò a scrivere ai vescovi di Ferrara e Bologna, ove l'Ockam dimorava, chiedendo loro che lo mandassero ad Avignone per la discolpa ⁽³⁾. L'Ockam con Buonagrazia si recò ad Avignone e fu rilegato nel convento dei minori, mentre i suoi scritti erano sottoposti a esame.

Colà dovette conoscere i delegati dell'imperatore Ludovico di Baviera, coi quali pose le basi di quella alleanza, il cui spirito è così bene espresso nelle parole, che si vuole che l'Ockam abbia rivolte all'imperatore: « *O Imperator, tu me gladio a papae iniuriis defende et ego te verbo et scriptis indissolubili ratione defendam* » ⁽⁴⁾.

(1) Costituzioni di Papa Giovanni XII sono le seguenti: Ad conditorem canonum pubblicata all' 8 dicembre 1322. — Cum inter nonnullos del 12 nov. 1323. — Baluze op. c. e seguenti. Zeitschrift für Kirchengeschichte t. 5, VI, pag. 108.

(2) Raynald 1323 n. 61 — Bullarium t. V. n. 520 ove Giovanni dice di lui - S Scripturae se asserens professorem ». — Wadding 1323 n. 15.

(3) Nel Bullarium t. V. n. 706, 711, 714, 784 e Raynald, 1328, n. 64 e 1330, troviamo che l'Ockam aveva scritto in sostegno, pare, della povertà assoluta: questi scritti erano stati sottoposti ad esame, perchè contenevano eresia. Non ci è dato sapere di quali scritti si trattasse.

(4) Bzovius-Annales eccles. 1323, n. 9. — Noi non crediamo alla storica verità di queste parole: le quali ci sono attestate solo da autori assai posteriori.

Una prima conseguenza di detto accordo si fu l'appello che il 7 maggio 1324 Ludovico scrisse al papa giustificando non solo la propria elezione a imperatore, ma, cosa sino ora da lui omessa, difese i minori dalla taccia d'eresia e si appellò al concilio generale ⁽¹⁾.

Intanto la commissione estraeva dagli scritti dell'Ockam 51 proposizione, che dichiarò eretiche ⁽²⁾.

L'Ockam rimase ad Avignone cinque anni dal 1323 al 1328 —, godendo d'una certa libertà: « *facultatem loquendi et consiliandi cum quibus velles, habebas* ». Ma l'amicizia del Bavaro non gli riuscì vana, che accordatosi clandestinamente coll'imperatore, allora calato in Italia, nella notte del 25 maggio 1328, con Michele Buonagrazia, fuggì da Avignone sopra un naviglio mandatovi espressamente dall'imperatore ⁽³⁾.

Nel settembre s'abboccò con lui a Pisa, chiedendogli protezione contro il bando, lanciato dal Papa, a cui tale fuga riuscì assai amara ⁽⁴⁾.

Pare che l'Ockam abbia avuto intenzione di recarsi nella sua madre patria. Dal convenuto dei minori in Pisa, Ockam e Michele Buonagrazia emanarono un « *appellatio* » all'ordine francescano, nella quale giustificano il loro passato; preannunciano la loro condotta futura, e s'appellano alla Chiesa universale. È assai importante il leggere come l'Ockam spiega l'origine delle sue idee politiche. Noi ne abbiamo riportato le parole più innanzi.

Le idee politico-religiose dell'Ockam non risalgono ad epoca precedente alla comparsa dello scisma.

(1) Ludovico essendo salito al trono colla forza ed avendo prestato protezione agli eretici e ai ribelli della Chiesa fu scomunicato (Ottobre 1323). Scese in Italia e fu coronato dall'antipapa Coriario. La discesa di lui pare che si debba all'istigazione dei minori — Marcour op. c. 41 seg. Nell'ottobre 1336 Ludovico fece dire a papa Benedetto XII che l'appello suddetto era stato fatto col consenso e concorso di Michele, Ockam e Buonagrazia. Marcour op. c. pag. 33, Raynald, 1336 n. 32. — Il Müller op. c. pag. 209, nega l'abboccamento dell'Ockam coi legati del Bavaro.

(2) Raynald 1328, 62: Verso il 1328 fu citato anche Michele che si scusò. Baluze, op. c. pag. 237; F. Tocco, op. c. pag. 527.

(3) Raynald, 1328, Bullarium t. V. 784 — Müller op. c. p. 209, nega che Ludovico abbia mandato la galea.

(4) Il papa scrisse al re di Francia pregandolo di non ricevere i fuggitivi. — Bullarium, V, 715; ai vescovi inglesi — Bullarium 784; e principalmente al vescovo di Lincoln; inoltre al duca Rodolfo, principe di Baviera di arrestarli, Bullarium 784-788 e nominò due commissari pontifici per il loro arresto.

Il libro di Marsiglio — *Defensor pacis* — apparso nel 1325, deve aver influito sull'idee politiche del nominalista.

Ecco come l'Ockam racconta il nuovo atteggiamento assunto dal suo pensiero. Egli scorre che le tre costituzioni di Giovanni erano riboccanti di errori ed eresie; ritenne costui eretico a motivo della tenacità e della pertinacia colla quale le insegnava; gli eretici, dice egli, sono scomunicati e non possono tenere nelle mani potere alcuno; perciò ogni cattolico nei limiti delle proprie forze deve combatterli ⁽¹⁾. Indi soggiunge « *sciensque secundum canonicas sanciones quod quaestio fidei quando certum est assertionem illam veritati fidei repugnare, non solum ad generale concilium aut praelatos vel etiam clericos, verum etiam ad laicos et ad omnes omnino pertinet christianos...* ».

Ockam entrò in possesso di queste idee allorchando si trovava ad Avignone ⁽²⁾. In esse sta in germe il sistema politico, che più tardi egli andrà svolgendo ed esponendo nelle varie sue opere.

Nel 1329 si radunò a Parigi il capitolo generale, sotto la direzione del nuovo ministro generale, il cardinal Bertrando. L'Ockam e il Buonagrazia inoltrarono delle *allegationes*, nelle quali difendono l'opera del Cesena e oppugnano le nuove nomine ⁽³⁾.

In Italia, gli avvenimentiolgevano a male per il Bavaro, il quale si decise di ritornare al nord. Ormai l'unico scampo dei ribelli stava in lui. Passati in Germania, si ritirarono a Monaco nel convento dei minori ove l'Ockam fu nominato professore ⁽⁴⁾. Posti in salvo, i frati ribelli continuarono la propaganda per la loro causa. L'Ockam scrisse il « *Defensorium* ed il *Tractatus de dogmatibus Johannis XXIII*, oltre l'*Opus nonaginta dierum* » dei quali parleremo più innanzi. E, mentre il capitolo dei minori tenutosi a Perpignano, lo cacciava dall'ordine. (1331)

(1) Baluze, 246-303 — Zeitschrift f. Kirchengeschichte, Bd. VI, p. 108. La lettera dell'Ockam vi è riportata per intero.

(2) Ockam non lesse le tre costituzioni se non per ordine del Cesena, il quale l'incaricò di studiarle. Dunque è probabile che non conobbe il *Defensor pacis* prim del 1330.

(3) Bullarium, 795 nota - - Baluze 314-323; Zeitschrift für Kirchengeschichte bd VI pag. 72 seg.

(4) Raynald 1349, 16.

egli col Cesena e col Buonagrazia pensava a convocare, in Germania, un consiglio, nel quale Giovanni XXII sarebbe stato giudicato e deposto. (1)

Nuove accuse infatti s'erano accumulate sul capo del pontefice, e di esse non tardarono nell'approfitfare gli irrequieti minori. Nel 1322 Giovanni, in alcune prediche, aveva detto che le anime dei giusti non vedevano Dio fino al giorno del giudizio: come pure i dannati non soffriranno la pena del fuoco sino a detto giorno (2). I minori subito s'avvisarono dell'opportunità di tacciarlo d'eresia. L'Ockam lo assalse colle opere sopraccitate.

La morte del papa, avvenuta nel dicembre 1334, mandò falliti i disegni dei fuggitivi di Monaco e parve acquietare alquanto la loro nervosità.

Il successore di Giovanni, Benedetto XII, non lasciò d'occuparsi del Minore di Monaco. Egli vide che, sicchè non l'avesse in suo potere, la contesa dei minori sarebbe stata accesa sempre. Quindi, nei negoziati di riconciliazione coll'imperatore, Benedetto pose per condizione la consegna dell'Ockam. I negoziati fallirono, rifiutandosi a ciò Ludovico. Allora l'Ockam prese la penna e scrisse — *Tractatus ostendens quod Benedictus papa XII, nonnullos Johannis XXII haereses amplexus est et defendit.* —

L'azione e l'influenza delle sue idee comincia a farsi sentire. Nelle diete di Francoforte e di Rense le sue teorie sono prese a norma delle decisioni (3). In esse, infatti, si stabiliva che colui che era eletto dalla maggioranza diventava il re dei romani. Nella costituzione — *licet juris* — di Francoforte si afferma il principio dell'origine immediata da Dio, dell'autorità imperiale e inoltre si dice che colui il quale è eletto dai principi s'ha, senza bisogno di

(1) Raynald 1334, 31 — Nel Bullarium, 872, si dice che si sparsero nelle provincie vicine, predicando le loro dottrine.

Nello stesso anno 1334, si radunava ad Assisi il Capitolo generale, al quale l'Ockam mandò la lettera giustificatoria, ove espone l'origine della sua lotta contro il Papa. Zeitschrift, bd VI, pag. 108.

(2) Cardinali, università ed uomini di corte papale disapprovano la condotta del Papa che le ritrattò in un conclave del gennaio 1334. — Zeitschrift für Kirchengeschichte, p. 76 e p. 110.

(3) Le teorie in discorso sono esposte nel Dialogus.

conferma pontificia, da ritenere vero re dei romani ⁽¹⁾. In Germania, Guglielmo cercò di spargere le sue idee politico-religiose e di difenderle colle poderose opere che pubblicò, quali le *Questiones octo* il *Dialogus*.

Noi esporremo qui brevemente la concezione che egli si fece della Chiesa e dello Stato.

Come Marsiglio nel *Defensor pacis*, l'Ockam insegna la separazione dei poteri, entrambi vengono da Dio; l'uno s'aggira intorno alle cose temporali, l'altro s'occupava soltanto delle spirituali. Con Marsiglio afferma che al papa non compete *regulariter* potere temporale, ma solo il *casualiter* nelle cose temporali ⁽²⁾.

Il pontefice è soggetto all'imperatore: questi non riceve il potere da lui, e lo conserva anche se diventasse eretico ⁽³⁾. Lo stato deve proteggere la libertà e la proprietà individuale: correggere e punire i delinquenti anche se ecclesiastici. La monarchia è la miglior forma di governo; e, come pure secondo la considerazione del *Defensor pacis* ⁽⁴⁾, essa va fondata, in ultima istanza, sulla elezione popolare: la trasmissione del potere è un diritto conferito dal popolo. In questa concezione dello Stato noi scorgiamo quello spirito democratico, che aleggia nel *Defensor pacis*. L'Ockam pone pure lo spirito democratico alla base della sua concezione della Chiesa. La Chiesa dice egli, è una « *congregatio fidelium* ».

Il papa è sottoposto al concilio: egli può essere deposto se eretico. Il papa, come anche il concilio generale, è fallibile: un primato del vescovo di Roma sugli altri vescovi non è conforme alla Sacra Scrittura. ⁽⁵⁾

(1) Questa era pure l'idea di Dante: « Auctoritatem imperi immediate dependere a Deo ». De Monarchia II, 16. — Essa non è altro che la continuazione del cesarismo pagano.

(2) Abhandlung der historischen Classe der bayerischen Akademie d. Wissenschaften 1879, pag. 6 ssgg. — Dorner op. c.; — Silbernagel, Wilhelm von Ockams Ansichten über Kirche und Staat. sug. Historisches Jahrbuch 1886, 423.

(3) Müller op. c. pag. 79, 85.

(4) Marsiglio è più radicale dell'Ockam: l'esposizione delle sue dottrine si può leggere nel Pastor, Storia dei papi, vol. I, pag. 88-96. Sarebbe assai importante uno studio comparativo delle idee politico-religiose dell'Ockam, Marsiglio e di Dante. I tre pensatori hanno molti punti d'accordo, nonostante le molteplici divergenze.

(5) « Spiritualiter pascere oves non contingit nisi tripliciter scilicet salutari doctrina et vita exemplari et disciplina seu correctione regulari, sed quilibet istorum modorum pascendi oves Christi comunis fuit omnibus Apostolis » — Dialogus pars I, l. 5, c. 15 — Goldast De Monarchia, pag. 484.

Solo la divina Scrittura non può errare. Si ha da credere ciò che è contenuto solamente nella Sacra Scrittura o da essa puossi *manifeste* dedurre. ⁽¹⁾

Il papa, il concilio, i teologi possono ingannarsi, sta però in potere di Dio ispirare agli illetterati, agli ignoranti ciò che i sapienti non seppero trovare. ⁽²⁾

È indifferente che la Chiesa sia retta da uno o da più capi; la costituzione di essa cangia a seconda delle esigenze dei tempi ⁽³⁾.

Mentre in Germania lottava per la difesa di queste dottrine, i suoi discepoli, a Parigi, si studiavano di spargere fra la popolazione studentesca le sue teorie filosofiche. Gli *occamistae* o *terministae*, così chiamati, avevano aperto pubbliche scuole e nella università, come pure nelle conferenze private, insegnavano il *terminismo*. Il decreto che sarà citato qui sotto, ci dice che venivano commentati altri libri da quelli assegnati dalla facoltà. Evidentemente si tratta delle opere dell'Ockam, vale a dire del commento delle sentenze o delle categorie di Aristotele.

Queste innovazioni, vuoi nelle dottrine, vuoi nei testi d'insegnamento, non erano affatto conformi ai decreti già emanati dalla facoltà delle arti, ed alle consuetudini esistenti ed approvate, secondo le quali ogni dottrina o nuovo testo solevansi sottoporre all'esame ed all'approvazione della facoltà. Per queste ragioni puramente disciplinari, la facoltà delle arti emanò il seguente decreto il 25 di sett. 1339: « *Cum igitur a praedecessoribus nostris non irrationabiliter motis circa libros apud nos legendos publice vel occulte certa praecesserit ordinatio per nos jurate observari et quod aliquos libros per ipsos non admissos vel alias consuetos legere non debemus et istis temporibus nonnulli doctrinam Guillermi dicti Ockam, - quanvis per ipsos ordinantes admissa non fuerit vel alias consueta neque per seu alios ad quos pertineat examinata, propter quod non videtur suspicione carere - dogmatizare praesumpserint publice et occulte super hoc in locis privatis*

(1) Goldast, pag. 411, 769.

(2) Goldast, pag. 495.

(3) Goldast, op. c., pag. 484. — Abh. d. baye. Ak. d. Wiss. hist. Klass. 1879, p. 8

conventicula faciendo, hinc est quod nos nostrae salutis memores, considerantes juramentum quod fecimus de dicta ordinatione observanda, statuimus quod nullus de cetero praedictorum doctrinam dogmatizare praesumat audiendo vel legendo publice vel occulte, nec non conventicula super dicta doctrina disputanda faciendo vel ipsam in lectura vel disputatione allegando » ⁽¹⁾.

La facoltà non si pronuncia sul valore dottrinale del terminismo; anzi pare che l'ignori - *propter quod non videtur suspicione carere* - quindi l'interdizione è puramente disciplinare: essa vuole che si osservino gli statuti ed i giuramenti fatti per la loro osservanza.

L'interdizione è un pò esorbitante; ma questa, forse eccessiva severità, doveva essere motivata sia dal sospetto che l'occamismo fosse erroneo, sia dall'intenzione di esaminarne gli insegnamenti e di impedire quindi che altri, prima che la facoltà ne avesse terminato la disamina, si pronunciasse sul suo valore, intralciandone l'opera o paralizzando gli effetti dei decreti col fomentare intempestivi favori studenteschi.

Ad onta delle interdizioni, l'insegnamento terministico continuò; prova evidente del numero dei suoi aderenti e di quella verità, la quale dice che le teorie non si distruggono coi decreti e colle proibizioni. La facoltà, nel frattempo, dovette condurre a termine l'inchiesta dottrinale intorno all'occamismo, la quale diede i risultati intravveduti. Un nuovo decreto del 29 dic. 1340 rinnova l'interdizione, la quale è motivata e unita a una raccolta di proposizioni erronee o pericolose serpeggianti nelle scuole dei terministi ⁽²⁾. Queste tesi enumerate dalla facoltà non sono certamente quelle dell'Ockam, ma sono la conseguenza delle teorie di lui. Sonvi anzitutto tesi riguardanti l'applicazione alla Bibbia del metodo logico-grammaticale ⁽³⁾. Nicola d'Autricourt negava il principio di causalità e quindi la possibilità di affermare l'esistenza del mondo esterno, partendo dalle percezioni, e quella delle facoltà coll'osservazione degli atti interiori. Egli nega la conoscibilità delle sostanze, se pur ne esistono, e riduce il sapere umano ad

(1) Denifle. Chart. 11. 485.

(2) De-Wulf. op. c. pag. 359.

(3) Chart. 11. pag. 506.

una collezione di intuizioni sensibili ed intellettuali ⁽¹⁾. Tali erano gli insegnamenti contro i quali la facoltà levava la voce. Poco appresso Nicola, con altri sei studenti, veniva citato a Roma per la discolpa ⁽²⁾.

Subito dopo questo decreto, la facoltà volle esigere che i baccellieri giurassero: « *Jurabitis quod statula facta per facultatem artium contra scientiam occhanicam observabitis; neque dictam scientiam et consimiles sustinebitis sed scientiam Aristotelis et sui commentatoris Averrois et aliorum commentatorum antiquorum et expositorum dicti Aristotelis, nisi in casibus qui sunt contra fidem* » ⁽³⁾.

La forza del decreto impedì la professione dell'occamismo; ma creò nei maestri parigini quel bisogno di ipocrisia, diremo, professionale, che si rivela in queste parole di Riccardo da Burry: *Anglicanas subtilitates, quibus palam detrahunt, vigiliis addiscunt* ⁽⁴⁾.

Il terminismo fu professato in privato e le condanne accrebbero negli studiosi il desiderio di conoscerlo. Nel 1346 la curia romana condanna una serie di tesi di Nicola d'Autricourt e Clemente VI si vide costretto, nel maggio dello stesso anno, a mettere in guardia gli studiosi contro le *variae et extraneae doctrinae sophisticae* ⁽⁵⁾.

Ma nonostante le proibizioni, l'Ockam potè vedere le sue dottrine accettate da studiosi di tutti gli ordini religiosi e sparse in Francia non solo, ma in Inghilterra, in Austria, in Italia ⁽⁶⁾.

Poco a poco tuttavia l'isolamento gli si andava producendo dattorno. Il Figino moriva nel 1336; il Cesena nel 1342 e morendo eleggeva l'Ockam generale dell'ordine, colla consegna del sigillo ⁽⁷⁾. Ludovico moriva deposto nel 1345, e un anno prima, Carlo IX veniva eletto imperatore

(1) De-Wulf. op. c. pag. 377.

(2) Ibid.

(3) Index chronologicus Chartarum pertinentium ad historiam Universitatis parisiensis. Ch. Jourdain. Paris 1862. Chart. pag. 133.

(4) Chart. 11. pag. 599.

(5) Ibid. pag. 590.

(6) Il Boccaccio che si trovava a Napoli scrive: « Est in artibus per excellentiam hiis monarcha, in grammatica Aristarcus, Occam in logica, rhetorica Tullius et ». Queste parole si trovano nella lettera. « Mavortis miles » scritta nel 1339. Vandelli, *Bullettino della Società Dantesca*. N. Serie, vol. VII, pag. 64.

(7) *Muratori Rerum italicarum* T. II, p. 11, col. 525. Wadding, op. c. a 1344, n.13.

col consenso di Clemente VI ⁽¹⁾. Questi a cui stava a cuore la conversione del nominalista, lo citò nel 1349. L'Ockam si rifiutò, non volendo riconoscere Ludovico come eretico e scismatico ⁽²⁾.

A pentecoste dello stesso anno, il capitolo annunziava che l'Ockam aveva rimesso il sigillo e chiedeva, con alcuni altri, la dispensa del viaggio a Roma, non potendolo compiere « *commode* », forse a ragione degli acciacchi di sua avanzata età. Allora il Papa mandò a lui il formulario seguente: « *Ego N. O. fratrum minorum, professor, confiteor me tenere et tenuisse fidem catholicam, credere et tenere quod credit, tenet et docet sancta mater ecclesia romana; ac credidisse et adhuc credere quod non spectat ad imperatorem, papam seu summum pontificem deponere et alium eligere vel creare, sed hoc haereticum reputo et haeresim dannatam per Ecclesia supradictam... et quod domino papae qui nunc est et eius successoribus canonicae intransitibus fidelis ero de coetere, eique debitam oboedientiam et reverentiam exhibebo; nec haeresibus, erroribus, opinionibus seu rebellionibus contradictam Ecclesiam Ludovici quodam de Bavara et et Michelis de Cesena... adhaerebo aut cum eorum sequacibus per dictam Ecclesiam denotatis deinceps ero...* ».

Alcuni negarono ⁽³⁾ il fatto d'una ritrattazione, altri l'affermarono; nessun documento ci permette di supporre che l'Ockam abbia sottoscritto alla formola sopraccitata.

Il Seeberg vuole ch'egli non abbia potuto ritrattarsi ⁽⁴⁾, perchè lo si dice morto nel 10 aprile 1349. Ma tale asserzione è inesatta, stante che il capitolo dell'ordine chiese l'assoluzione dell'Ockam a pentecoste del 1349: ora detta festa, cadeva al 31 maggio dell'anno in discorso ⁽⁵⁾. Dunque l'Ockam era ancora vivente nel mese di maggio. La formola suddetta fu rilasciata dal papa l'8 giugno. È probabile quindi che l'Ockam ne abbia avuto contezza.

(1) Ockam combattè l'elezione di Carlo IV nel « *De electione Caroli.* »

(2) Raynald, op. c. 1349.

(3) Giovanni Marchia lo nega: « qui tres haeretici (Ockam, Buonagrazia, Cesena) excommunicati remanserunt » Baluze II, 595; — Il Tritemio dice che morì assolto. Sopra questa questione Conf. Abh. d. bay Akad. 1879, pag. 35 seg.

(4) Realencyclopédie I. c.

(5) Trésor de Chronologie, — Paris 1889, pag. 95-139. La ragione per cui la Realencyclopédie accetta il 10 aprile è vana, come mostreremo.

Gli ultimi giorni della vita del minorita sono ricoperti d'incertezza e d'oscurità.

Quando morì? Di quest'uomo così conosciuto e celebre a quei tempi s'ignora persino l'anno della sua scomparsa dal mondo. Quasi tutti gli storici credettero che egli morì nel 1347, il 10 aprile. A questo errore diede occasione, ci pare, una epigrafe ritrovata nella cappella del convento dei minori a Monaco ⁽¹⁾. È affatto evidente invece che la morte dell'Ockam non avvenne prima del 1349. Il Seeberg ⁽²⁾, pur rifiutando la data addotta dai cronisti, ritiene esatta l'indicazione del mese ma noi dimostrammo che l'Ockam era ancor vivente sul principio di giugno del 1349. Probabilmente morì verso la fine di quell'anno o sul principio del 1350.

Egli fu sepolto nel convento dei minori a Monaco ⁽³⁾. Dopo la morte di lui, lo scisma parve terminato. Coi numerosi scritti egli aveva tentato d'accreditarlo e giustificarlo dinanzi al mondo cristiano, ai principi ed ai teologi.

L'oblio par che ricopra l'Ockam morto.

I discepoli di lui sembrano solamente intenti a propagare e consolidare l'opera di restaurazione del nominalismo da lui intrapreso. I decreti emanati dalla facoltà delle arti di Parigi rimangono lettera morta. Il rettore dell'Università, Buridano, è nominalista palese ⁽⁴⁾.

Il nominalismo si impone alle menti e raccoglie i proseliti principalmente nell'ordine francescano. Il carattere semplicista del nominalismo doveva sedurre i partigiani delle *formalitates a parte rei*. Benchè i domenicani, per

(1) Ecco l'epigrafe: « A dui 1347, IV id. Apr. o. A. R. et docis. P. F. Wilhem dictus Ockam ex Anglia ss. theol. doctor ». Realencyclopedie, t. c. La cronica di Glasberg e un anniversario del 1500 portano la stessa data. Il necrologio del convento di Monaco dice: « Anno Dui MCCXL obiit fr. Bonagratia de pergamo, doctor utriusque iuris in die Antony, sepultus in choro ante altare cum magistro Wilhelmo Ockam, qui obiit quarto idus aprilis a. d. MCCCXLVII... » Abh. d. bay. Akad. 1879, pag. 34, n. 2. E facile supporre che necrologio ed epigrafe sono in dipendenza. Ora domandiamo: come si potè, nell'epigrafe, asserire l'anno 1347? quali ragioni se n'ebbero? noi non sappiamo. Probabilmente l'epigrafe è d'una epoca posteriore, quindi è facile spiegare l'errore.

La Cronica di Strasburgo, a detta del Wadding, afferma che morì nello stesso anno nel quale morì Lodovico. — Wadding, op. c. 1347, n. 19.

(2) Realencyclopedie, l. c.

(3) Wadding la dice sepolto nella Campania — Ann. min. 1347, n. 20. Probabilmente egli scambiò il nostro autore col Guglielmo di cui fanno cenno i Monumenta franc. pag. 553: « Frater Guiglielmus de Alvery qui postea apud montem Bononiae Neapoli legit... » Checchè ne sia, l'opinione del Wadding è erronea.

(4) Chartul. a 1339, pag. 486.

tradizione dell'ordine, fossero legati al tomismo, tuttavia, fra essi pure, l'occianismo si fece strada e se non fu capace d'imporsi interamente, ottenne almeno qualche parziale capitolazione ⁽¹⁾. L'ordine degli agostiniani che si era sempre accostato al sistema tomista, passa nella fila dei seguaci di Guglielmo ⁽²⁾. Il nominalismo è divulgato dappertutto. Esso è insegnato in quasi tutte le università di Germania, Austria, Francia ed Inghilterra, senza essere più molestato in nessuna maniera. Goddam lo insegnò a Gambrige ad Oxford, Marsiglio d'Inghien nell'Università di Heidelberg da lui stesso fondata: Buridano a Parigi: a Bologna fiorisce la scuola nominalista.

L'Università di Colonia, nel 1425, si giustificava dal rimprovero d'essere stata infedele agli esempi di Buridano e di Marsiglio, d'essersi riavvicinata agli antichi scolastisi: Alberto il Grande e S. Tommaso ⁽³⁾.

Sul principio del secolo XV, i due partiti, fra i quali le lotte avevano luogo, si disputavano il dominio dell'Università.

Nel 1473, alcuni dottori nominalisti dell'Università di Parigi, avendo pronunciato proposizioni equivoche, contro essi si scatenò un uragano. Il re Luigi XI istigato, si dice, dal suo confessore Giovanni Bochard, vescovo di d'Avranches, promulgò quel famoso decreto, che proibiva d'insegnare il nominalismo sotto pena di bando, esigendo da tutti i maestri presenti e futuri il giuramento di rispettare sempre questa proibizione, e, con esagerata e rigorosa preveggenza, ingiungeva al primo presidente del parlamento di rintracciare tutti i libri della setta, e rinchiuderli a catena per impedirne la lettura ⁽⁴⁾.

Nello stesso tempo si condannavano i seguenti dottori: Guglielmo d'Ockam, Giovanni Buridano, Marsiglio d'Inghem, Pietro d'Ally.

(1) Fra i Francescani l'aragonese Antonio Andrea resta strettamente fedele allo scotismo. N. Hauréau, op. c. vol. III, p. 445. Goddam od Adamo (forse colui pel quale l'Ockam scrisse la *Summa totius Logicae*) parteggia pel dottore nominalista. Ibidem pag. 449. — Fra i domenicani, Roberto Holkot ha tendenze nominaliste. Ibidem, pag. 434, Jourdain, op. c. vol. II, pag. 219.

(2) Tommaso da Strasburgo, generale dell'ordine, e Gregorio da Rimini si schierano fra gli occamisti. Hauréau, ibidem, pag. 437. — Jourdain, loc. c.

(3) Jourdain c., pag. 231.

(4) Ibid., pag. 233.

Ma il partito nominalista era troppo forte perchè questo decreto godesse di lunga durata. Infatti otto anni più tardi, il re comandava di « *faire déclouer et defermer tous les livres des nominaux* » (1).

In nessuna parte d'Europa, dice il Jourdain, questa misura riparatrice fu accolta con maggior trasporto che in Germania, ove il nominalismo aveva maggior fautori.

Ora domandiamo: qual era il carattere dell'occianismo, dopo la scomparsa del suo fondatore (2).

Ockam aveva insegnato che è possibile la contraddizione fra la scienza e la fede: egli aveva rigettato in braccio alla rivelazione ogni nozione concernente l'esistenza, la natura di Dio, e del sovrasensibile.

La teoria delle due verità viene professata più espressamente dal Holkot, e Pietro d'Ally riprende l'agnosticismo dell'Ockam. Il misticismo nacque dalla sfiducia che il nominalismo infiltrò negli animi verso l'impotenza della ragione, per la soluzione dei principali problemi filosofici. Fatto notevole, dice il Jourdain (3), i nuovi nominalisti accusavano i loro avversari di compromettere l'ortodossia con speculazioni al disopra della capacità della ragione, le quali non erano idonee ad altro che a smarrire le menti; e si prevalevano di questo pericolo immaginario per imporre il loro sistema, come il più semplice e il più adatto a reprimere nei giovani l'orgoglio dell'anima.

Il secondo carattere del nominalismo postoccamico è il terminismo. Il nominalismo occamico aveva fatto scomparire la metafisica per lasciar luogo alla logica dei concetti.

I suoi discepoli abbandonano lo studio del concetto per addentrarsi nell'esame della proposizione, negligono il contenuto per attenersi alla forma. Essi traggono le verità di fede nel cerchio delle discussioni dialettiche e le interpretano, secondo le regole della logica; applicano le leggi della supposizione all'interpretazione della Bibbia;

(1) Ibid. pag. 234. Ciò accadde nel 1771. Gli istigatori di detto decreto erano naturalmente a detta del Jourdain i domenicani e i francescani.

(2) Veramente non sarebbe questo il luogo di parlare del carattere dell'occianismo, dopo la morte del celebre nominalista, ma ci sembra più adatto per ragioni d'ordine, in quanto che qui esponemmo la divulgazione del nominalismo.

(3) Op. c. vol. II, pag. 231.

vogliono tentare una costituzione puramente dialettica della filosofia ⁽¹⁾.

Ockam aveva detto che la scienza ha per oggetto i concetti e mediante essi le cose singolari. I suoi discepoli dopo aver confuso la metafisica colla dialettica, identificarono questa colla grammatica; essi fecero dei termini l'oggetto della scienza. Dal punto di vista del divorzio incipiente fra la teologia e la filosofia, il nominalismo prelude alla filosofia moderna; mentre il terminismo dei post-occatici provocava, da una parte il ritorno allo studio della natura, un disgusto per la vuota filosofia dei termini; dall'altra parte, preparava la via all'Umanesimo, il cui ideale era un'educazione filosofica tutta basata sullo studio della grammatica, della linguistica e della retorica. (Vives).

Da questo triplice punto di vista l'Ockam può meritamente chiamarsi il *Venerabilis inceptor*.

CAPO I.

Opere di Guglielmo d'Ockam.

Non s'intende presentare un breve esame critico della svariata e ricca letteratura del nostro autore. Sgraziatamente, nessun lavoro in proposito apparve sinora: esso s'imporrebbe. La critica storica, come la storia, si occupò ben poco del celebre nominalista.

Si esporrà brevemente il contenuto di ciascuna opera dell'Ockam, aggiungendovi quelle osservazioni critiche e storiche che ci fu possibile raccogliere.

L'attività dell'Ockam si manifestò in tre modi: essa abbracciò tre rami del sapere umano: il filosofico, il teologico, il politico; siccome la società del suo tempo s'occupava di problemi filosofici, teologici, politici.

Saranno distribuite adunque le opere dell'Ockam in tre gruppi: I Opere filosofiche. II Opere teologiche. III Opere politiche: ognuno di questi gruppi occuperà un paragrafo.

(1) Chart. II, 506 — Stöckl op. c. II, pag. 1036. — De-Wulf. op. c., pag. 359-379. Gli avversari chiamarono — Terministae — gli occatici e — Terminismus — il nominalismo.

I.

Opere filosofiche di Guglielmo d' Ockam.

La prima opera che ci occorre è: l'*Expositio aurea et admodum utilis super totam artem veterem edita per venerabilem inceptorem fratrem Guiliemum de Ockam cum quaestionibus Alberti parvi de Saxonia*.

Comincia: « *Quoniam omne operans...* » Contiene molti trattati, ciascheduno dei quali, nei manoscritti, porta il titolo: *Commentaria in Porphiri librum*. — *In Aristotelis predicamentorum librum* (oppure *de decem generibus*). *In Aristotelis de Interpretatione libros duos*. — *In libros Elenchorum*.

In questo lavoro (1), del quale noi non possiamo precisare l'epoca della composizione, l'Ockam espone il testo d'Aristotile, indi nel commento che ne fa, cerca di accomodarlo alle sue idee nominalistiche.

Questo commento è nato in lui, pensando alle interpolazioni frequenti delle opere dello Stagirita tradotte in latino (2). Le cattive traduzioni, a suo parere, sono le ragioni per cui Aristotile si ritenne realista.

Traduss'egli stesso il testo greco? oppure si servì di traduzioni anteriori?

La ragione testè addotta dall'Ockam parrebbe legittimare la prima supposizione.

Il secondo lavoro prettamente filosofico dell'Ockam è: *La Summa Totius Logicae*. — È diviso in tre parti, ogni

(1) L'Espositio fu stampata in folio per la prima volta, a Bologna, nel 1496. L'opera come tutte le altre dell'Ockam, non è paginata; è divisa per soli capitoli. L'indicazione esatta d'un testo ci fu impossibile.

(2) Il Prantl — *Geschichte der logik des Abendlandes* — Vol. III, pag. 329, afferma che per la stampa di quest'opera, non si guardò il testo originale, manoscritti dell'autore, ma si attenne ad un testo scritto di seconda mano. Infatti, alla chiusa dell'opera si dice: « et sic est finis tum expositionum super totam artem veterem secundum mentem venerabilis inceptoris Guilielmi de Ockam »... tum profundissimarum quaestionum Alberti parvi ».

Inoltre nelle parti del commentario, le quali non appartengono ad Alberto di Sassonia, viene accennato sovente al venerabilis inceptor oppure al venerabilis espositor Ockam. — Ma il Prantl non osservò che nella dedica dell'opera stampata, Giovanni Battista Villani dice: che frate Marco da Benevento dell'ordine dei Celestini, essendo studiosissimo dell'Ockam, inserì, durante i suoi studj sull'opere dell'Ockam, delle note in margine; onde i trascrittori credendole — ea esse de utriusque exemplaris integritate... — le inserirono nel testo.

parte è distribuita in capitoli (¹). Esso è una esposizione minuta delle nozioni sulla logica, in voga al suo tempo. Nella prima parte parla del termine, nella seconda della proposizione; la terza riguarda il ragionamento.

In quest'opera, mette a suo profitto le *Summulae* della logica di Pietro Hispano, per papa Giovanni XXI, e si serve della traduzione dello Psello fatta dallo Schyreswood (²).

Dal punto di vista tecnico, questo lavoro è completo e pregevole. Fu scritto nel 1339 e dedicato ad un certo Adamo, inglese, che gliene aveva fatto richiesta (³).

Scrisse pure un commento alla fisica di Aristotile intitolato: *Questiones in octo libros phisicorum*.

Esse sono divisi in quattro parti (⁴).

II.

Tutti i magistri dovevano commentare le sentenze di Pietro Lombardo. Il commento dell'Ockam porta il titolo seguente: *Questiones et decisiones in quattuor libros Sententiarum* ». Si ignora quando sia stato scritto e dove (⁵).

(1) Questa Summa fu stampata varie volte.

La prima volta fu stampata a Parigi: « Impressum est hoc opus Parisi in vico clauso Brunelli, 1488 ». Comincia « Quam magnos veritatis sectatoribus... ».

Però questa edizione non porta titolo, il quale appare nell'edizione fatta a Venezia nel 1508, nel 1522, nel 1591 — a Bologna nel 1498.

Il Prantl I. c. giustamente fa osservare che il testo, quale noi l'abbiamo, non corrisponde esattamente al manoscritto dell'autore. Quà e là si notano aggiunte, ma di niuna importanza p. es. le obligationes, insolubilia. Esse si devono alla mano di quel Marco da Benevento, di cui più sopra parlammo, come risulta dalla dedicatoria.

(2) Prantl. op. c., pag. 33.

(3) Questo Adamo venne a Basilea nel 1339 — Annalecta franciscanorum vol. II, pag. 177 — Adamo aveva manifestato all'Ockam il desiderio di avere un trattato completo di logica; Ockam lo scrisse trovandosi a Monaco. — L'Hauréau crede che allato della somma, debbasi collocare una Maior Summa logice. — Cf. de la phil. scolastique II, p. 421. — Ma la pretesa Maior Summa logicae non è altro che la Summa totius logicae. — Cf Prantl, op. c., vol. III, pag. 329.

(4) Le Questiones octo vennero stampate a Strasburgo nel 1491 — Cominciano: Valde reprehensibilis. — Summulae apparvero a Venezia nel 1506, a Roma 1637. — Cf Realencyclopédie, f. protestantiche Theologie t., 14, pag. 263. Si attribuiscono all'Ockam le seguenti opere non ancora stampate: Questiones Ockkam super phisicam et tractatus eiusdem de futuris contingentibus — De successivis. — Questiones in terminabiles Alberti de Saxonia. — Il Little. The grey friars im Oxford. — 1892: pag. 227, crede che le questiones siano identiche col commento alla fisica.

(5) Il primo libro fu scritto a Parigi; infatti nella Distinctio 38, qu I, M, dice: Verumtamen pro aliquibus artistis... » e propone per essi una nuova soluzione della conoscenza dei futuri contingenti da parte di Dio. Dunque quando scrisse il primo libro trovavasi a Parigi. Non si conosce però la ragione della brevità degli altri libri. I richiami frequenti a questioni trattate in libri anteriori ci fanno supporre che l'opera, quale si presenta a noi, uscì dalle mani dell'autore.

È la principale opera teologica dell'Ockam.

Il primo libro è assai diffuso e presenta una partizione della materia diversa da quella degli altri. Esso è diviso in distinzioni e questioni: gli altri invece vengono distribuiti in questioni. Ciò fa supporre ⁽¹⁾ che l'Ockam abbia pubblicato prima il primo libro, indi v'abbia fatto seguire gli altri: ma più tardi, dopo avere abbandonato l'insegnamento, ossia non prima del 1335. Noi crediamo che quest'opera non venne composta dopo il 1332. In essa non parlasi ancora degli errori di Giovanni XXII intorno alla beatifica visione.

Nel commento l'Ockam frammischia indifferentemente, come era nell'uso, problemi filosofici con teologici. La lingua è spesso aspra e l'interpretazione difficile; egli conosce le principali opere dei filosofi della sua epoca che cita senza nominare ⁽²⁾. Il commento venne stampato a Lione da Giovanni Trechsel nel 1495, 1496, 1497.

V'è aggiunto il — *Centiloquium Theologicum omnem theologiam speculativam sub centum conclusionibus complectens*. — È una disputa serrata fra la ragione e la teologia. L'Ockam mostra quanto contraddittorie siano le conclusioni di ambedue. Prantl 1, c., lo paragona al *Sic et Non* di Abelardo. Lo Scoto nella sua *Collationes* ne aveva già presentato un saggio ⁽³⁾. Comincia « *Anima nobis innata eo potius...* »

Nei *quodlibeta septem*, tratta di quesiti riguardanti la logica, la metafisica, la teologia. Essi furono stampati a Parigi nel 1487. Cominciano: *utrum possit probari per rationem naturalem...* ⁽⁴⁾

(1) Il Seeberg — *Realencycopedie* I., c., — per sostenere che il Commento fu composto non prima del 1335, adduce un passo di esso nel quale, asserisce il Seeberg, l'Ockam parla di Giovanni XXII. Ciò è inesatto. Il passo citato parla dello Scoto, come si può scorgere leggendo l'intero periodo. Al quarto libro sono aggiunte delle « *questiones addititiae* ».

(2) Questi sono: Scoto, ch'egli chiama sovente col solo nome, di Johannes Aureolo, Durando, Baconthorp, Enrico da Gand, S. Tommaso, W. Burleigh, Mairone, S. Bonaventura. Degli antichi cita spesso: S. Anselmo.

(3) Pluzanski op. c., pag. 13 — Il *Centiloquium* presenta eziandio l'aspetto d'un esercizio dialettico.

(4) Mentre nei *Quodlibeta* d'altri dottori noi riscontriamo sovente questioni di natura poco seria, in quelli dell'Ockam si agitano sempre problemi di carattere prattamente filosofico e teologico.

Era uso di tenere i *Quodlibeta* a Natale ed a Pasqua.

L'altra opera di teologia dell'Ockam è il trattato — *De Sacramento altaris* — in tre parti. Nella prima parla della quantità dal punto di vista filosofico: essa serve di preambolo; nelle altre accede alla trattazione del sacramento. Egli vi afferma che non contraddice nè alla ragione nè alla fede, l'ammettere che nell'ostia oltre al corpo di Gesù esiste anche la sostanza del pane, non solo gli accidenti.

Egli dichiara: « *me nihil asserturum nisi quod romana docet et tenet ecclesia* » — « *Noverint autem universi quod praesens opusculum non aggredior ut fidelium auribus auribus aliquas profanas vocum ingeram novitates...* » (fine del prologo).

Esso fu scritto dopo il Commento delle Sentenze ⁽¹⁾. Fu stampata a Strasburgo nel 1491 insieme ai *Quodlibeta*, ed a Venezia nel 1516. Comincia: « *Circa conversionem panis* » et « *stupenda super munera largitatis* » ⁽²⁾.

Oltre alle opere citate, deve certamente esistere un'opera morale dell'Ockam, la quale sarebbe il compimento del libro terzo sulle sentenze. L'Ockam ne parla sovente sia nei *Quodlibeta*, sotto il nome di *Repertorium*, (quod. IV, qu 6) sia nelle sentenze (lib. 2 qu 12 Z). Da esso egli trae letteralmente ciò che fu stampato nelle questioni citate. Niuno ebbe mai sinora contezza dell'esistenza di questo libro morale, il quale deve trovarsi ancora manoscritto.

III.

Le opere politiche dell'Ockam sono state scritte quasi tutte, in occasione di qualche avvenimento, al quale era interessata la linea di condotta ch'egli s'era scelta. Esse

Denifle-Archiv, f. Litt. u. Kirch. Bd. I, nota pag. 320.

Inoltre la questione 12 del libro terzo delle sentenze è interamente tolta dal *Quodlibeto* quarto, questione sesta; — Ciò ci lascia affermare che tutta l'opera fu composta d'un sol getto dopo il periodo d'insegnamento, ovvero, e più verisimilmente, che, in detto lasso di tempo, abbia aggiunto al primo libro già compiuto, gli altri appena abbozzati nei quaderni delle lezioni. Così spiegherebbesi la diversità di distribuzione delle materie e la brevità degli ultimi libri.

(1) Infatti in esso dice: « ... ut quam innocenter et sobrie de hoc altissimo sacramento, quando sententias legi, fuerim locutus, ostendam » (Prol. fine).

(2) Al Ockam s'attribuiscono eziandio gli scritti seguenti: *De praedestinatione et futuris contingentibus* — stampato a Bologna come la *Expositio aurea* — forse, dice il Seeberg, op. c., è lo stesso che l'opera — *de motu, loco tempore, praedestinatione et praesentia Dei* — di cui parla il Little l. c. — Esiste pure il manoscritto: *an propositio sit concedenda: Essentia divina est quaternitas*, Little l. c.

sono d'argomento svariato; saranno presentate, seguendo l'ordine cronologico, secondo il quale apparvero. Quando papa Giovanni XXII pubblicò la bolla: *Quia vir reprobus* — L'Ockam scrisse — *Opus nonaginta dierum*. — Comincia: *Doctoris gentium et magistri beati Pauli*. In esso difende la povertà combattendo pure l'opinione del papa. Fu scritto in 90 giorni, come indica il titolo; dal 1330 al 1333. Venne pubblicato a Lione nel 1495, dal Goldast ⁽¹⁾. Nel Gennaio del 1333, avendo letto che Giovanni XXII, in una allocuzione concistoriale, aveva insegnato — *quod animae purgatae non vident facialiter Deum ante diem iudicii* — egli prese l'occasione per pubblicare il — *Tractatus de dogmatibus Iohannis XXII papae*. Comincia: *verba eius iniquitas et dolus*.

Mentre nel *Tractatus* vuol dimostrare che papa Giovanni è eretico nella epistola *ad Fratres minores in capitulo apud Assisium congregatos* — cerca di giustificare davanti ai suoi fratelli la condotta da lui tenuta contro il papa.

Egli vi dice: « *Animadvertens itaque tres constitutiones « praedictas haeresibus et erroribus memoratit... esse « aspersas... propter quod non ignorans omnes haereticos « nil protestatis aut juris habere... et circa quantum licet « pro statu unius cuiusque efficaciter impugnandos... »* ⁽²⁾.

E data dalla primavera del 1334.

L' *Opusculum adversus errores Iohannis XXII*. Comincia: « *Non invenit locum poenitenciae...* » scritto subito dopo la morte del papa al principio del 1335 ⁽³⁾.

Nel — *Compendium errorum Iohannis XXII papae* — espone le eresie contenute nelle costituzioni: *Ad Conditionem, Cum inter nonnullos, Quia quorundam, Quia vir reprobus*. Apparve sotto il pontificato di Benedetto XII (1334-42).

(1) Realencyclopedie I. c. Se l'Ockam avesse condotto a termine il suo « *Dialogus* », l'Opus ne avrebbe formato la sesta suddivisione della terza parte. Goldast *De Monarchia* t. II, pag. 993-1236; Nella comunicazione ed esposizione delle opere politiche dell'Ockam, fu seguita da vicino la Realencyclopedie I. c.

(2) Baluze — *Miscellanea* — 246-303. Il manoscritto sta alla Biblioteca nazionale di Parigi, 3387 fol. 262 b; 265 a, Little pag. 229.

(3) Non fu stampato, ma si trova sotto forma di manoscritto alla Nazionale 3387, fol. 175-213 b, Little op. c., pag. 232.

Comincia: *Secundum Bokkijg...* ⁽¹⁾.

Poichè a noi sembra che il *Defensorium contra Johannem XXII* — che incomincia: *Universis Christi fidelibus* — si debba attribuire all'Ockam, ci permettiamo di farne parola ⁽²⁾.

Il soggetto dell'argomentazione sono pur sempre le eresie del papa. Enumerandole l'Ockam crede potere difendere la condotta tenuta dai minori contro di lui. Tutto lo scritto si svolge, come gli altri opuscoli polemici contro il papa, attorno a questo pensiero: Giovanni è eretico, dunque ogni cattolico deve combatterlo nel cerchio delle proprie forze. Fu scritto dopo il 1342: giacchè vi si dice che — *successores eius non tenuerunt nec tenent*. È destinato a tutti i cristiani.

Nel — *Tractatus ostendens, quod Benedictus papa XII, nonnullos Johannis XXII haeresis amplexus est et defendit*.

Nell'aprile 1337 il papa sotto la insistenza del re di Francia, aveva rotto i negoziati con Ludovico. Al 13 luglio dello stesso anno Ludovico faceva lega col re d'Inghilterra. Il libro nacque da questa situazione. In esso, in sette libri, il papa viene presentato come eretico, nemico del re d'Inghilterra e di Germania, fautore pericoloso di quello di Francia; Ludovico è legittimato di prendere le armi contro di lui. Assai probabilmente, vide la luce alla fine del 1337 ⁽³⁾.

Octo questios super potestate ac dignitate papali. Comincia: *sanctum canibus nullatenus est dandum*. Ockam dice che da un — *dominus mihi quam plurimum venerandus* — gli furono proposte le seguenti domande o questioni:

a) Unione in una sola persona, del potere spirituale e temporale;

(1) Fu stampato a Parigi nel 1476, a Lione nel 1495 e dal Goldast op. c. 957-976.

Quest'opera è una ricapitolazione ed una esposizione più completa e sistematica di ciò che era stato scritto nei diversi opuscoli.

(2) Realencyclopedie I, c. — Fu stampato a Venezia, 1513; come pure dal Brovvn-Fasciculus rerum expectandarum et fugiendarum, 90, vol. II, pag. 439-464, London, 1690, dal Baluze-Mansi, op. c. III, 341-355; — Il Müller-Kampf Ludwigs des Bayern mit den römischen Curie, I, 354, Leipzig, 180 — dice che il *defensorium* fu scritto dal Cesena... Ora il Cesena morì al 29 Novembre 1342, è dunque assai poco probabile che sia sua. Non si hanno però ragioni positive per assegnarlo all'Ockam, Müller, op. c. II, 251.

(3) Müller, op. c. II, 42 f. — Non venne ancora stampato. Trovasi manoscritto nella Biblioteca nazionale di Parigi, 3387, fol. 214 b-262 a; — Müller II, 98 — Lit. b op. c. 232. — Il libro comincia: « Ambulant et ambulat insensanter non re sed nomine Benedictus ». In quell'anno Lodovico aveva deciso di andare ad Avignone.

b) se il potere temporale e civile venga direttamente da Dio;

c) se ogni giurisdizione civile dipenda dal Papa.

d) se esista una differenza fra l'impero romano ed il regno romano;

e) se l'unzione, la consacrazione confermi il potere ad un principe, oppure sia una cerimonia, un dono per l'esercizio delle funzioni;

f) se il monarca sia soggetto al -- *coronator* --;

g) se il possesso del potere temporale sia in dipendenza dalla coronazione per opera d'un vescovo determinato;

j) se al re di Roma l'elezione da parte dei principi elettori conceda tanto potere, quanto ne conferisce la successione legale ad un re ereditario.

Ockam vi esamina gli otto problemi, assai agitati all'epoca sua, ma non li risolve in un modo definitivo, e molto meno esprime la sua opinione ⁽¹⁾. Quando compose quest'opera, egli era già a contezza dei decreti della dieta di Rense, delle leggi di Francoforte, che furono date nel luglio ed agosto del 1338. Inoltre conobbe l'opera — *De juribus regni et imperii* — di Leopoldo di Bradenburgo, la quale non era ancor finita prima del 1339. Siamo quindi indotti a far cadere la data della composizione delle *Questiones* dopo il 1339 ⁽²⁾.

Tractatus oquam de potestate imperiali ⁽³⁾.

Comincia: *inferius describuntur allegationes per plures magistros in sacra pagina approbatae, per quas ostenditur evidenter quod processus factus et sententia lata in Frankfurt per dominum Ludovicum quartum dei gratia Romanorum imperatorem.*

Quando Ludovico sposò, a suo figlio, Margherita Mautesch, divorziata da Enrico, figlio del re di Boemia, l'Ockam

(1) Realencyclopédie, I. c. — Ockam dice: « Quid autem sentiam de praedictis, non expressi; quia hoc, ut puto, nequaquam veritati prodesset ». — Il parere dell'Ockam si scorge assai bene, attraverso il carattere puramente dialettico del libro.

(2) Fu scritto fors' anche molto più tardi del 1339. Fu stampato a Lione nel 1476, indi dal Goldast nel — *De Monarchia* II, 314-391.

(3) Si trova manoscritto nella Biblioteca apostolica vaticana, Cod. Palat. Lat. 679, p. I, fol. 117 — Litt. b op. c. 232. — L'epoca della composizione va dal 1339 al 1342.

scrisse il *De jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*. Comincia: *divina providentia disponente*.

Poichè il matrimonio cadde nel 1342, febbraio, il libro fu scritto nello stesso anno. (1)

L'Ockam ideò un'opera, che avrebbe abbracciato in sintesi le sue idee politiche-religiose sino allora professate. Egli l'intitolò: *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate*.

L'intenzione sua era d'esporre, in detta opera, la propria concezione dello Stato e della Chiesa e delle loro relazioni: dimostrare che Giovanni XXII, era eretico: di prendere occasione per giustificare la ribellione dei minori e la condotta dell'imperatore Ludovico in loro favore. Come appare evidente dalla logica che governa le opere dell'Ockam e la loro origine, le sue idee politico-religiose sono subordinate ad un problema capitale per lui, quello della povertà. Esporremo il piano dell'opera; la quale, se condotta a termine, doveva riuscire veramente colossale. Essa è divisa in tre parti; nella prima, attraverso sette libri parla dell'opposizione fra eretici e cattolici, per indi dimostrare che, anche i papi, possono divenire eretici e che molti in verità lo furono. Anche il concilio generale può errare. Principi e laici hanno il diritto e il dovere d'opporvi e giudicare un papa eretico. Nella trattazione di questa parte addimosta erudizione storica vastissima. (2)

Nella seconda parte noi troviamo il *Tractatus de erroribus Johannis XXII*. (3) Essa è incompleta.

La terza parte che doveva riuscire la più importante e la più voluminosa manca. Ockam ne schizza nel prologo il seguente piano:

1) *de potestate papae et cleri*; 2) *de potestate et juribus romani imperii*; 3) *de gestis Johannis XXII*; 4) *de gestis domini Ludovici de Bavaria*; 5) *de gestis Benedicti XII*; 6) *de gestis fratris Michaelis de Caesena*; 7) *de gestis et doctrina fratris Geraldii Odonis*; 8) *de gestis fratris Guillelmi de Ockam*; 9) *de gestis aliorum christianorum*,

(1) Fu stampato a Heidelberg 1598 e dal Goldast op. c. I, 21-24. Alcuni ne negano l'autenticità, ma senza fondamento. Cfr. Müller, II, 161. — Riezler, Die litterarischen Widersacher d. Pap. z. Lüd. w. d. Bayern. — pag. 254. — Leipzig, 1874.

(2) Ockam fu il primo a raccogliere la letteratura anti-papale. Goldast, II, 871.

(3) Non sappiamo se il *Compendium* avrebbe dovuto farne parte. Riezler op. c. 262.

regum, principum et praelatorum ac subditorum, laicorum ac clericorum saecularium, religiosorum fratrum minorum et aliorum. (1)

Al presente possediamo solamente due trattati; il primo, in quattro libri, tratta del potere del papa e del clero, delle forme, della costituzione dello Stato e della Chiesa, della autorità suprema della Chiesa, del papa come successore di S. Pietro. Il secondo, in tre libri, tratta dell'importanza della monarchia universale, dell'origini dell'impero, dei diritti dell'imperatore, della loro estensione, dell'ingerenza di lui negli affari ecclesiastici. Secondo i cronisti, citati dal Little e dal Müller, l'opera venne composta dal 1341-1343. (2) Gli altri sette trattati probabilmente o non furono scritti o andarono perduti. (3)

L'ultimo dei libri dell'Ockam da noi conosciuto si è il *De electione Caroli IX*. Comincia: *quia saepe viri ignari*. Combatte la formula di giuramento imposta per l'assoluzione dei partigiani del re Ludovico: fu scritto nel principio del 1348. (4)

Inoltre Wadding (5) cita i seguenti: *De paupertate XL liber unus. De paupertate apostolorum liber unus. Apologia quedam liber unus. Defensorium suum liber unus. Dialectica nova, libri duo. Commentarii in Metaphysicam, liber unus. Quaestiones de anima. De quatuor causis. De foma prima. De forma artificiali. De pluralitate formae contra Suttonum liber unus. De materia prima liber unus. De privatione liber unus. De substantiae mutatione liber unus. De perfectione specierum. De actibus hierarchicis liber unus. Quorum quos affinxit papae Johanni liber unus. Quodlibeta magna.*

(1) Goldast, II, 771. — L'opera avrebbe assunto eziandio un carattere storico-polemico di un interesse ed importanza grande per la conoscenza della vita dell'autore e degli avvenimenti dell'epoca.

(2) Litt. b. op. c. 231 e segg. — Müller. Allgemeine deutsche Biographie Band XXIV, 125.

(3) Il Dialogus fu edito dal Trechsel a Lione, 1491. Pare sia preesistita un'altra edizione. — Riezler, op. c. 257-271; alcuni credettero che lo Trechsel avesse sott'occhio l'opera intera. — Riezler op. c. 263 — ma non sembra verosimile. — Cfr. Realencyclopédie pag. 267. Vol. c.

(4) Un manoscritto di quest'opera si trova nell'archivio del duomo di Eichstädt, un altro nella Biblioteca S. Croce in Gerusalemme di Roma. Cfr. Müller, Kampf etc. II, 251.

(5) Scriptores ordinis minorum, pag. 155. Monfaucon nella Biblioteca bibliothecarum p. 100 dice che è nella Biblioteca vaticana dal manoscritto - 947 al 956 - Guil. Ockami opera. — Conf. Little op. c.

Nulla sappiamo dell'autenticità, dell'esistenza di questi scritti. (1) Gettiamo ora uno sguardo retrospettivo sulla letteratura politico-religiosa e filosofica dell'Ockam e ci sarà facile lo scorgere ch'essa fu diretta: *a)* a far rivivere e dar consistenza sistematica al nominalismo, in opposizione al realismo sino allora reggente: *b)* introdurre tendenze democratiche nella costituzione gerarchica della Chiesa, e ad insegnare che la Bibbia è l'unica autorità dottrinale; *c)* propugnare nuove teorie sulle relazioni tra Stato e Chiesa; teorie le quali sono in aperta contraddizione coll'idea che il medioevo si fece della società civile e religiosa ed in opposizione all'organamento sociale dell'età di mezzo (1).

Pel nominalismo egli s'avvicina al soggettivismo dei moderni, col protestantesimo egli ha molti punti di contatto per le sue idee sulla natura, la costituzione della Chiesa.

La letteratura occamica è un divorzio dal passato.

Il punto culminante, dal quale parti ed a cui l'Ockam dicesse, come a fine, tutta la sua attività politico-religiosa, è la difesa delle povertà evangelica.

Il fautore di Ludovico, il nominalista non cessò di essere e pensare da religioso.

(1) La disputatio inter militem et clericum non è dell'Ockam. Nei secoli posteriori, non conoscendosi l'autore di detta opera, la si attribuì all'Ockam, credendo trovarvi affinità d'idee. Ma le idee espresse nella Disputatio non coincidono affatto colle occamiche.

Un' ultima opera, è: « De imperatorum et pontificum potestate. » Comincia: « Universis Christifidelibus et . . . »

Un manoscritto si trova nel Brit. Mus. Royal, 10 A, XV, Little 232.

CAPO II.

Il problema degli universali.

1. *Origini del problema, caratteri del nominalismo preoccamico.* —
2. *Confutazione del realismo estremo, del formalismo, del realismo moderato.* —
3. *Soluzione data dall'Ockam.* —
4. *Predicabili e categorie.* —
5. *L'Ockam e il nominalismo estremo.* —
6. *Il principio dell'individuazione.*

I.

Benchè la scolastica non sia una continua contesa sugli Universali, come pretese l'Hauréau, che chiama questo problema il problema scolastico per eccellenza; tuttavia, convien pur dire, che detta contesa attirò l'attenzione degli studiosi, per un'intera epoca, e fu la sorgente da cui nacquero, ed il perno attorno al quale si svolsero dibattiti di psicologia e di metafisica non meno importanti, nè meno vitali. Vero è anche che dalla diversa soluzione presentata di questo problema, differenti tendenze e caratteri si delineano nei sistemi filosofici della scolastica. Il realismo mitigato di s. Tommaso, il formalismo dello Scoto, il nominalismo dell'Ockam, ebbero diversa ripercussione sulla sintesi totale dei tre pensatori.

Poichè l'Ockam fu chiamato il « *venerabilis inceptor* », il rinnovatore dell'antico nominalismo ⁽¹⁾, ci sia dato percorrere rapidamente, attraverso i secoli, lo svolgersi della questione, affinchè meglio apparisca la posizione ch'egli prese di fronte non solo ai sistemi rivali dell'epoca, ma pure riguardo ai suoi precursori.

Il problema degli Universali fu provocato, nella scolastica da un oscuro passo di Porfirio nel suo *Isagoge*. Porfirio ivi accenna alla domanda se « i generi e le specie posseggano una sussistenza oppure se consistano in pure costruzioni dello spirito; se, nell'ipotesi che fossero sussistenti, essi siano corporei od incorporei; se, infine, esistano separati dagli oggetti sensibili, ovvero in questi, di cui farebbero parte » ⁽²⁾.

(1) Ueberweg. Op. c., vol. II, pag. 340.

(2) Expositio aurea. Isag. proem.

Porfirio non diede la soluzione del problema troppo complesso e qui presenta la questione sotto l'aspetto puramente soggettivo; non mette in risalto i rapporti degli Universali coll'intelligenza, ma li considera nella loro realtà assoluta ⁽¹⁾.

La posizione del problema era imperfetta e due scuole sorsero per sapere se gli oggetti dei nostri concetti sono cose. La risposta del realismo esagerato esteriora l'oggetto dei concetti astratti e riesce perciò più evidente, in quanto che più facilmente mostra la corrispondenza fra le forme mentali universali e gli individui, esistenti nella natura.

Il realismo al nascere della scolastica, assunse varie forme: nello Scoto Erigena si avvicinò al panteismo, confondendo tutte le realtà in un solo essere; presso G. Guglielmo di Champeaux, seguito dalla scuola di Chartres, l'essenza universale è unica ed identica in tutti gli individui subordinati; la teoria della non-differenza e della somiglianza delle essenze, formulata dallo stesso, ci mostra chiaramente quanto al realismo riuscisse difficile, conciliare le proprie teorie coll'esistenza sostanziale degli individui.

L'Ockam e Abelardo attaccheranno questo lato debole nella loro confutazione del realismo.

Il nominalismo, dal suo lato, già per tempo, affermava la sostanzialità dei soli esseri singolari, in opposizione col realismo assoluto; accettava la seconda alternativa del Porfirio. Appoggiandosi a Boezio, i nominalisti ⁽²⁾ consideravano il problema dal punto di vista dialettico, per quindi concludere che i soli nomi e concetti sono capaci di predicabilità; non le cose, come vorrebbero i realisti ⁽³⁾.

Per l'Ockam pure, gli Universali hanno un valore puramente logico. Ma il nominalismo dei secoli IX, X, è ben lungi dall'essere una teoria netta e ben determinata: sicchè, dice l'Ueberweg, in quel tempo i germi delle diverse dottrine stanno ancora accanto non isviluppati ed in pacifica convivenza ⁽⁴⁾. Il pensiero del Roscellino non ci è pienamente noto: ha egli insegnato il nominalismo

(1) De-Wulf. Op. c., pag. 170.

(2) Ueberweg. Op. c., vol. II, pag. 137 sq.

(3) Ibid.

(4) Ibid, pag. 175.

puro, ovvero il concettualismo? certo è che egli fece sua la tesi della realtà dei soli individui e che in lui il nominalismo prese un indirizzo affatto pericoloso di fronte alla fede: ciò che si osserverà presso l'Ockam.

Un altro carattere del nominalismo dal Rabano ad Abelardo si rivela nello sforzo di difendere principalmente la tesi negativa: che, cioè, gli Universali non sono cose, e che solo i singolari esistono in natura. Esso non ha ancora formulato francamente la tesi positiva: gli Universali sono puri concetti aventi un valore esclusivamente ideale.

Ciò accadrà per opera principalmente dell'Ockam.

Questo ci spiega l'atteggiamento critico dei nominalisti; essi cercano piuttosto di combattere e di criticare, che di difendere e di spiegare.

Frattanto, due risultati si assodavano fra queste discussioni: i realisti stabilivano la somiglianza dei singolari quanto alla essenza; i nominalisti, la natura concettuale degli Universali; non rimaneva che spiegare essere la somiglianza sostanziale il fondamento reale il quale ci permette di abbracciare con un concetto una speciale classe di esseri.

L'avvenimento del realismo mitigato era legato alla spiegazione del modo con che noi, basandoci sulla somiglianza essenziale, possiamo formarci concetti universali. Ciò fu raggiunto da Abelardo e da S. Tommaso; posciachè la metafisica e la psicologia di Aristotele furono conosciute in Occidente.

Sugli ultimi scorci del secolo XIII, tre scuole pretendevano aver risolto lo spinoso problema. La scuola tomista accentua la natura concettuale dell'Universale in opposizione al realismo platonico: gli Universali sono concetti e nella natura esistono solamente individui e singolari; l'oggetto dell'idea astratta non è fittizio, ma è un tipo astratto realizzato o realizzabile nei singolari stessi. Contese innumerevoli, arsero quindi colla scuola scotista, la quale realizzava le astrazioni dello spirito, affermando che indipendentemente dal lavoro mentale, nella natura, esistevano realtà universali. Ma la reazione non lasciò di farsi notare contro le esorbitanze dello scotismo. All'esistenza reale degli Universali si oppose dall'Aureolo prima

e dal Durando dappoi la sostanzialità del singolare soltanto; alla realizzazione delle astrazioni, si contrappose il principio, canone della scuola nominalistica: — *non sunt multiplicanda entia sine necessitate*.

Ora i nominalisti affermano chiaramente che l'oggetto degli Universali è puramente fittizio. Per l'Aureolo, gli Universali sono finzioni, concetti costrutti interamente dallo spirito.

Nè il Durando, nè l'Aureolo, trassero tutte le conseguenze dal loro nominalismo, neppure ne infiltrarono lo spirito in ogni ramo della speculazione pura; il loro nominalismo era ristretto a poche tesi. L'Ockam continuò il pensiero dell'Aureolo e del Durando, presentando il nominalismo sotto una veste nuova e sconosciuta nella filosofia medioevale cioè sotto la veste del terminismo. La teoria occamica degli Universali è la fusione del nominalismo apparso nell'Aureolo, colle dottrine, che la logica bizantina aveva testè apportate in Occidente, intorno alla natura e alle proprietà del termine. Per opera dell'Ockam, i germi di nominalismo sparsi nell'atmosfera del secolo XIII, si raccolgono per produrre un sistema compiuto ed omogeneo di dottrine; e le teorie della *suppositio* sono asservite alla nuova concezione sugli Universali ⁽¹⁾.

II.

L'Ockam si pone il problema degli Universali nel modo istesso di Porfirio; ⁽²⁾ si chiede cioè, anzitutto, se il genere e le specie siano sostanze ovvero semplici concetti.

Prima di rispondere al problema così posto, nelle Sentenze, egli fa la critica del realismo, sia platonico, che tomista, come pure del formalismo ⁽³⁾. affine di poter fornire una prova negativa della parte negativa della sua tesi, che cioè nella natura tutto ciò che esiste è singolare

(1) La dottrina intorno alle proprietà dei termini, dette anche « parva logica » furono introdotte in Occidente dalle *Summulae* di Pietro Hispano. La parte della logica che trattava delle proprietà dei termini fu detta « logica modernorum ». La « *Summa totius logicae* » dell'Ockam è un modello di logica, nella quale le teorie sulla proprietà dei termini sono largamente applicate. Cfr. *Überweg*, op. c., vol. II, pag. 887.

(2) *Expos*, aurea. *Isagoge*, proem.

(3) I *Sent.*, dist. II, qu. 4, 5, 6.

e uno di unità numerica ⁽¹⁾: indi l'Ockam pone la seconda parte della sua tesi, che è la seconda alternativa del Porfirio, vale a dire « gli Universali sono semplici concetti ⁽²⁾ ».

A tenore della trattazione dell'Ockam, si farà precedere dapprima la critica che egli diresse contro il realismo, poi si farà seguire la sua soluzione del problema degli Universali.

La prima teoria che gli si presenta è quella di chi insegna che « l'Universale è una realtà, esistente in ciascun singolare e appartenente alla essenza degli stessi, da essi distinta in modo reale, come anche da qualsivoglia, altro Universale » ⁽³⁾. L'Ockam continua dicendo che, secondo costoro, tante sono le realtà quanti sono i concetti i quali si possono affermare delle cose in modo essenziale.

L'Ockam confuta, in seguito, questa teoria nel seguente modo: se la natura universale è una realtà esistente nelle cose singolari e da esse distinta in modo reale, è evidente che essa gode d'unità reale nella cosa singolare. Con questa, come si potrà conciliare la molteplicità numerica degli individui, nei quali si trova realizzata? se la natura è numericamente una, in qual modo si troverà essa indivisa in individui realmente distinti? come potrà esserè da loro partecipata? V'hanno due ipotesi: si può dire che la natura universale è comune a molti individui, perchè essa si moltiplica col moltiplicarsi degli individui; ovvero si può supporre che detta natura, pur restando in sè, una ed indivisa, tuttavia sia comune a molti esseri singolari, dai quali rimane realmente distinta. Dalla prima ipotesi seguirebbe, secondo l'Ockam, che vi sarebbero tanti universali quanti sono gli esseri singolari e di conseguenza nessuno sarebbe veramente universale. Infatti, la natura esistente in Pietro sarebbe numericamente distinta da quella di Paolo e così va dicendo; sicchè la natura di Pietro, come quella di Paolo e degli altri uomini sarebbe, numericamente una ed indivisa cioè singolare; e nessuna sarebbe universale. Se vera fosse la seconda ipotesi, dovremmo concludere o che detta natura non si trova in

(1) Ibid, qu. 6, P. Q.

(2) Ibid, qu. 8. E.

(3) I Sent. dist. II, qu. 4, B. — L'Ockam confuta il realismo oltre che nelle questioni 4, 5, 6 del libro citato delle sentenze, anche nella Summa totius logicae, I p. cap. 12 sq.; Expos. aurea. Isag. proem.

tutti i singolari, ovvero, se vi si trova, sarà a condizione di perdere la propria intrinseca unità.

Inoltre, come conciliare questa teoria intorno agli Universali, colla possibilità della creazione di un individuo di una determinata specie? La creazione, infatti, si estende a tutto l'essere, all'intera realtà di una cosa; ora, se la natura fosse una e realmente distinta dagli individui, ne seguirebbe che Dio non può creare un individuo di una specie; poichè la natura di lui già preesisterebbe. Ora è certo che Iddio può creare un nuovo individuo oltre i molti che già esistono, ed i realisti medesimi ammettono la possibilità di una creazione (1). Come poi sarebbe possibile l'annichilamento di un essere, da parte di Dio, senza con ciò distruggere la specie intera?

Altrove, egli rivolge contro il realismo estremo le medesime obiezioni che l'Abelardo dirigeva contro Guglielmo di Champeaux; se l'umanità, dice, fosse una cosa distinta dai singolari, si potrebbe concludere che la medesima realtà, senza variazione alcuna, si trova in più esseri e in più luoghi distinti; ciò è falso.

Parimente; la stessa ed identica natura sarebbe dannata in Giuda e salvata in Cristo; in questi esisterebbe adunque qualchecosa di reprobò e di infelice; il che è affatto assurdo (2).

L'Ockam attacca in appresso il rimaneggiamento che lo Scoto fece del realismo assoluto. Egli enumera tre opinioni che venivano attribuite al dottor sottile; ma di esse solo una gli sembra più conforme al pensiero del maestro (3). Secondo questa teoria, l'Universale è una realtà esistente in natura. L'Ockam l'espone, esaminandola sotto quattro aspetti.

Se noi consideriamo questa natura in rapporto alla unità numerica, essa appare, nella mente dello Scoto, dotata

(1) I Sent. dist. II, qu. 4. D; l'opinione qui recitata dall'Ockam è certamente quella di G. di Champeaux ovvero di Guglielmo della Porretta-De-Wulf, op. c., pag. 191-205.

(2) S. tot. log. II, cap. 12: «... si humanitas sit alia res a singularibus et sit de essentia singularium, ergo idem non variatum esset in pluribus et ita unum non variatum numeraliter esset in diversis locis quod est manifeste falsum. Similiter idem non variatum esset dannatum in Iuda et salvatum in Christo, quod est absurdum. Similiter tunc Deus non posset aliquod individuum annihilare, nisi destrueret omnia individua eiusdem generis ».

(3) I Sent. dist. II, qu. 5.

di unità formale, la quale non è la numerica, e neppure essa è di ragione; ma è intermedia fra queste, benchè essa sia reale: di fronte all'essere universale essa appare universale in modo incompiuto; l'universalità attuale e vera compete a questa natura universale quando è considerata dalla mente; essa è singolare, non di sua natura, ma per una realtà avventizia, la quale non è nè la materia nè la forma, ma l'ultima realtà che sopravviene ad ambedue ⁽¹⁾.

L'Ockam fa una critica minuta e sottile della opinione del maestro: con essa cerca di ridurre lo Scoto a negare la distinzione fra l'individuo e la natura comune per stabilire quindi indirettamente la tesi concettualistica: nella natura esistono solamente esseri singolari.

Contro lo Scoto, egli fa notare che è impossibile lasciar luogo ad una distinzione intermedia fra la reale e la logica. Secondo l'Ockam, tutto ciò che si distingue formalmente si deve pur distinguere realmente e la distinzione formale deve identificarsi colla reale; poichè, ogni distinzione, dovendo far scomparire una identità, ciò pure produrrà la formale; in questo caso, essa è reale. Inoltre, che cosa sono la natura e la differenza concretizzante? tre ipotesi sono possibili; o sono due realtà; ovvero l'una è un essere di ragione, l'altra un essere reale; oppure sono due entità logiche. Gli scotisti non accettano nè la prima nè la terza ipotesi; dunque sono obbligati ad ammettere la seconda e quindi la natura universale è un essere logico nella realtà esistono solamente singolari ⁽²⁾. Infatti, continua, se noi procediamo per enumerazione, facile ci sarà lo scorgere che nessuna delle nature dei distinti individui è universale. Non è quella di Socrate, nè quella di Platone e neppure una terza natura comune ad ambedue, poichè una tale natura non esiste ⁽³⁾.

Nella natura niuna cosa può essere universale, sia in modo perfetto, sia in maniera incompiuta: niuna cosa,

(1) I Sent. dist. II. qu. 6. B. C.

(2) I Sent. dist. II. qu. 6. D: « Contra istam opinionem potest argui. Primo quia impossibile est in creaturis aliqua differre formaliter nisi distinguantur realiter; igitursi natura distinguitur aliquo modo ab illa differentia contrahente, oportet quod distinguantur sicut res et res vel sicut ens rationis et ens rationis vel sicut ens reale et rationis. Sed primum negatur ab isto et similiter secundum igitur oportet dari tertium; igitur natura quocunque modo distinguitur ab individuo non est nisi ens rationis ».

(3) Ibid.

invero, esistente in natura, è universale e comune a molti esseri. Anche gli scotisti ammettono che ogni cosa è singolare in modo reale; laonde appare evidente che nessuna realtà singolare, esistente in natura, è universale ⁽¹⁾.

Ma si dirà cogli scotisti che la natura la quale si trova in Socrate non è universale in maniera compiuta, ma lo diviene solamente quando è considerata dalla mente?

L'Ockam risponde, appoggiandosi alla teoria della *suppositio*.

Che cosa è, domanda egli, ciò che noi chiamiamo l'Universale? Si può dire, risponde, che esso è una realtà extramentale, ovvero un essere di ragione, oppure un aggregato di ambedue.

Se accettasi la prima ipotesi, si dovrà dire che una realtà extramentale è universale in modo compiuto e perfetto. Accettiamo invece la seconda ipotesi, e allora nessuna realtà, esistente in natura sarà universale, nè in modo potenziale e neppure in modo attuale. Dalla terza ipotesi seguirebbe che vi sarebbero tanti generi e tante specie quanti sono gli individui singolari ⁽²⁾.

Un'ultima forma del realismo che all'Ockam rimaneva da esaminare era il mitigato.

L'Ockam espone le molteplici sfumature nelle quali molti maestri avevano avvolto il realismo tomista ⁽³⁾; infine, così riassume il pensiero fondamentale di tutti, la loro comune dottrina: « Tutte queste opinioni, dice egli, ammettono che l'Universale ed il singolare sono la stessa ed identica realtà e non distinguonsi eccetto che mentalmente... e tutte si accordano nel pensare che gli Universali esistono nelle cose in qualche modo: che in esse trovansi in maniera reale ⁽⁴⁾ ».

Ma l'Ockam non vuole si dica che gli Universali esistono in qualsivoglia modo nelle cose singolari; poichè l'Universalità e la singolarità cioè il modo di essere universale e quello singolare, considerati come tali, sono

(1) *Ibd.*: « ..quia omne universale realiter sive sit complete universalis sive non, est realiter commune pluribus vel saltem potest esse realiter commune pluribus, sed nulla res est realiter commune pluribus, igitur nulla res est universalis quocunque modo... minor est manifesta quia nulla res singularis realiter est communis pluribus sed omnis res secundum istos est realiter singularis ».

(2) *Ibd.* II.

(3) Prantl. *op. c.*, vol. II, pag. 356.

(4) I *Sent. dist.* II. qu. 7, F.

opposti, dunque distinte ed opposte saranno pure quelle realtà che si dicono universali e singolari. La distinzione che corre fra esse non può essere nè formale, nè reale; quale sarà adunque?

Si può supporre che una detta realtà sia un concetto e l'altra una cosa esistente in natura; ovvero che ambedue esistano solamente nello spirito e si distinguano come due concetti. Ora, conchiude l'Ockam, è certo che la singolarità appartiene in primo luogo e direttamente alle cose esistenti in natura; resta stabilito che l'Universale è un oggetto esistente solamente nell'anima cioè un concetto; e, come tale, è una affezione della mente nostra, non una cosa che esiste in natura (¹).

L'oggetto dei concetti universali non è, secondo l'Ockam, una realtà esistente in qualsivoglia modo nelle singolari; ma esso è un oggetto il quale possiede un essere puramente ideale; esso è un *ens rationis*; nè possiede valore per la realtà; poichè non è un oggetto reale; ha invece un'importanza dal punto di vista logico. Da ciò si spiega l'irriducibile opposizione che l'Ockam pone tra l'Universale e il singolare:

Che cosa è il singolare?

È ciò che non è segno di molte cose e nè può fungere da termine della proposizione mentale, e nemmeno essere affermato di più esseri.

Che si deve intendere per Universale?

L'Ockam lo ripete spesse volte: esso è un segno naturale di più cose delle quali è il sostituto nella proposizione mentale (²).

Così considerati, l'Universale ed il singolare si oppongono; poichè uno dice impossibilità intrinseca ad essere affermato di molti oggetti, l'altro invece ne inchiude la possibilità.

(1) Ibid. G.: «...primum quia illa quae sunt opposita requirunt distincta quibus primo convenient, sed universalitas et singularitas sunt hujusmodi, secundum omnes istos. ergo quae primo denominantur ab illis distinguuntur; aut igitur distinguuntur formaliter quod est prius improbatum aut distinguuntur sicut res et res et per consequens redit prima vel secunda opinio improbata... aut distinguuntur sicut ens rationis et ens rationis aut sicut ens reale et ens rationis et certum est quod illud quod est singulare primo et immediate non est ens rationis igitur illud quod primo et immediate denominatur universale est tantum ens in anima et sic non est in re ».

(2) S. tot. log. Ip, c. 14; Quodl. V. qu. 12.

Nè si dica, continua, che il singolare può essere affermato di molti esseri solamente quando si trova sotto la considerazione astratta della intelligenza; poichè al singolare non solo ripugna la predicazione attuale ma la virtuale (¹). Le cose singolari possono divenire universali solo ad arbitrio quando ad una di esse arbitrariamente congiungiamo un significato; come, per esempio, accade del suono orale, che, singolare di sua natura, diviene un segno di più cose ed un sostituto di esse nella proposizione orale.

Nella concezione nominalistica dell'Universale, la quale non considerava questo come una natura astratta capace di realizzarsi o realizzata nei singolari, ma lo riguardava come un concetto soggettivo, segno degli esseri singolari, questi non potevano essere per la mente astraente, il fondamento del segno universale; il contrario non poteva divenire la base del contrario.

Ecco le parole che l'Ockam, sempre ponendosi dal punto di vista dell'Universale-segno, scrive contro i realisti: « ... ne segue — dalle teorie di costoro — che ciò che è singolare nella realtà diviene universale, se considerato dalla mente; ne segue ancora che ogni cosa la quale può essere così considerata è capace di divenire universale e così per esempio Sorte può divenire universale e comune a Platone, in virtù della considerazione mentale. In maniera somigliante l'essenza divina potrà divenire universale se considerata dalla intelligenza, benchè nella propria realtà assoluta e di fatto goda della massima unità. Ora tutte queste conseguenze sono assurde.

Inoltre: quando qualche cosa ripugna alla natura di un essere, è impossibile che ciò gli convenga in virtù di un rapporto affatto estrinseco » (¹).

Infine l'Ockam passa ad esaminare un'ultima teoria intorno alla natura del concetto universale. Essa è l'opi-

(1) I Sent. dist. II, qu. 7 G.: « ... igitur illa quae realiter est singularis est universalis secundum esse suum in intellectu, quod non est possibile nisi propter intellectionem, igitur quaelibet res quae potest intelligi consimiliter potest esse universalis eodem modo et ita sortes potest esse universalis et communis platoni secundum esse suum in intellectu. Similiter essentia divina secundum esse suum in intellectu poterit esse universalis, quanvis ipsa secundum esse suum reale in effectu sit singularis quae omnia sunt absurda. Et confirmatur quia quando aliquid repugnat ex natura sua alicui per nihil extrinsecum potest sibi competere ». — Cfr. Ibid. S.

nione di coloro i quali pensarono essere gli Universalì le cose singolari medesime intese in modo confuso.

Ecco come egli confuta questa ultima opinione: « Sia A, dice egli, l'essere inteso in modo confuso e quindi universale; ne segue che A, considerato indistintamente, è comune a B; dunque quando diciamo Sorte è Platone inteso in confuso, Dio è la creatura pensata in modo indeterminato, affermiamo un concetto universale dei propri subordinati » (1). Tutto ciò è inammissibile.

L'Ockam chiude la critica del realismo con queste parole: « Quindi rispondo al problema in quest'altra maniera; nessuna realtà extramentale è universale, nè di sua natura, nè per alcun che di avventizio, sia reale che di ragione; venga pur essa considerata in qualsivoglia modo; poichè tanta è la impossibilità che una cosa, esistente in natura, sia universale in qualsiasi modo si voglia, eccetto che per arbitrio, come lo è questo nome - uomo - il quale è singolare in sè stesso, quanto lo è il pretendere che un uomo divenga asino, in virtù di qualsiasi considerazione ed in qualsivoglia maniera » (2).

III.

Dalla critica che l'Ockam diresse contro tutte le gradazioni del realismo, dal platonico al mitigato, si può facilmente prevedere la risposta che egli darà del problema degli Universalì.

« L'Universale, dice egli, non è qualcosa di reale esistente in natura: è chiaro pure che esso non è nulla; dunque è un concetto della mente » (3).

Contro la tesi del realismo esagerato, l'Ockam afferma che « si deve ritenere per certo che ogni cosa che immaginar si possa è singolare e dotata di unità numerica. Questo modo di essere è strettamente connesso con ogni realtà; poichè ogni cosa è di propria natura identica o

(1) I Sent. dist. II qu 7, M.

(2) Ibid. S.: « Ideo dico aliter ad quaestionem, quod nulla res extra animam nec per se nec per aliquid additum reale vel rationis, nec qualitercunque consideretur vel intelligatur est universalis, quia tanta est impossibilitas quod aliqua res sit extra animam universalis quocunque modo, nisi forte per voluntariam institutionem, quomodo ista vox homo quae est singularis est universalis, quantum impossibilis est quod homo per quancunque considerationem vel secundum quodcunque esse sit asinus... ».

(3) Quod, V, qu. 13.

distinta da qualsivoglia altra » (1). Nella natura ogni cosa è singolare.

L'Ockam investiga quale sia l'essere dell'Universale, come concetto della mente e si chiede se gli Universali almeno nell'anima posseggono una realtà (2).

Prima di entrare nell'argomento, egli esamina due opinioni dei realisti, secondo una delle quali l'universale sarebbe una specie, una affezione singolare dello spirito, universale perchè rappresenta un oggetto comune a molti individui esistenti in natura: questa specie secondo l'altra teoria sarebbe posteriore all'atto di intendere. L'Ockam vuole si rifiuti una simile teoria, poichè siffatte specie sono inutili (3).

Che è adunque il concetto universale? quale la sua natura nella mente?

Ecco come l'Ockam descrive la genesi e la natura dell'idea universale: « L'Universale non è un oggetto reale il quale possiede una esistenza reale, sia nell'anima che fuori di essa; ma è dotato solamente dell'oggettività che possiede nella mente; esso è una finzione, la quale accoglie in sè un essere oggettivo simile a quello che ha la cosa nella natura. Ciò accade nella seguente maniera: l'intelligenza vedendo una cosa esistente in natura, se ne finge una consimile, sicchè se possedesse un potere produttivo, realizzerebbe questa cosa pensata, la quale sarebbe distinta solo numericamente da quella conosciuta anteriormente. Tutto ciò si compirebbe analogamente a quanto accade nell'architetto. Siccome un architetto, vedendo una casa, se ne immagina una affatto simigliante, ed indi la produce, e questa casa, così costruita, si distingue dalla casa vista prima, per solo numero, così nel caso nostro, quell'oggetto pensato è come un tipo in rapporto delle cose singolari; egli è in forza di questa rassomiglianza nell'essere ideale che detta finzione può supporre per le cose le quali hanno un essere simigliante » (4).

(1) Expo. auraa. Isag. proem.

(2) I Sent. dist. II, qu. 8: « Utrum universale univocum sit aliquid reale existens alicubi subiective ».

(3) Ibid. B. C.

(4) Ibid: « Universale non est aliquid reale habens esse subiectivum nec in anima nec extra animam, sed tantum habet esse obiectivum in anima et est quoddam fictum habens esse tale in esse obiectivo quale habet res extra in esse subiectivo et hoc per istum modum quod intellectus videns aliquam rem extra animam fingit consimilem in mente ita quod si haberet virtutem productivam, talem rem in esse subiectivo numero

Da questo passo alcuni conchiusero che l'Universale, secondo l'Ockam, era la natura astratta, nel modo istesso che insegnavano i tomisti; sicchè non era che in virtù di una contraddizione che l'Ockam aveva affermato gli Universali non esistere nella realtà ⁽¹⁾.

Altri invece ne dedussero che « il concetto universale o la « *intentio secunda* » non è altro che un segno fitizio, un prodotto mentale a cui nulla corrisponde nella realtà » ⁽²⁾.

Il contenuto intellettuale dei nostri concetti non è una realtà che sia nelle cose singolare in qualsiasi modo ciò si voglia intendere: non corre corrispondenza fra il concetto e la realtà.

Si potrebbe pensare che l'empirismo dell'Ockam lo conduca a concepire gli Universali a guisa di immagini confuse e indistinte degli oggetti percepiti; ma egli rifiuta questa teoria. L'Universale è un concetto chiaro e distinto e non il residuo indistinto del ripetersi di ricordi, tracce alla lor volta di impressioni sensibili deposte sulla *tabula rasa* dello spirito umano. Benchè l'Ockam ponga il sensualismo a base dell'ideologia, rifiuta tuttavia una tale genesi dei concetti. L'intelletto si differenzia dalla sensibilità non ne è il prolungamento naturale, siccome il concetto non è un'intuizione affievolita.

Le realtà singolari, dice l'Ockam, di una classe o di parecchie sono in numero indeterminato. Le nostre costruzioni scientifiche, d'altra parte, non vanno considerate per pure cognizioni soggettive: la loro base è il mondo extra-soggettivo. Ma in natura, ogni cosa è singolare e concreta: i concetti della mente sono universali ed astratti: quella esclude la molteplicità, questi la implicano; i loro caratteri si oppongono; sembra quindi contraddittorio l'ammettere che l'oggetto dei concetti sia la cosa in sè.

distinctam a priori produceret extra et esset consimiliter et proportionabiliter sicut est de artificii: sicut enim artifex videns domum vel aedificium aliquod extra fingit in anima sua consimilem domum vel aedificium et postea consimile producit extra et est solo numero distinctam a priori. Ita in proposito illud fictum in mente ex visione alicuius rei extra esset unum exemplar et indifferenter respiciens omnia singularia extra et propter illam similitudinem in esse obiectivo potest supponere pro rebus extra habentibus consimile esse extra intellectum... ».

(1) Kleutgen, op. c. vol. I, pag. 254.

(2) De-Wulf, op. c., pag. 353.

Da ciò l'Ockam conchiude che l'Universale è una finzione dello spirito, la quale è tuttavia il segno di tutti gli oggetti d'una specie; e questo basta per il fondamento reale della scienza (1).

L'Ockam si compiace nell'indicare le analogie fra il segno arbitrario e orale, e il mentale. Le sintesi scientifiche della mente risultano da proposizioni, siccome la loro espressione grafica. I segni sono gli elementi dell'idioma mentale, che l'intendimento parla a sè, quando pensa le cose, nella stessa guisa che l'idioma grafico è un modo di rappresentare gli oggetti ai sensi.

Le parole non sono che abbreviazioni; invece di recitare davanti all'immaginazione i nomi d'ogni oggetto, imponiamo loro un nome comune, il quale raccorci d'assai l'operazione e tenga il luogo di sciascun nome nel calcolo mentale, come dice l'Hobbes. Così pure va detto, riguardo alla mente, dell'operazioni chiamate, giudizi e ragionamenti. Invece di pensare ogni oggetto particolare, si pensa il segno.

Come segno ha la proprietà di rievocare una classe intera d'oggetti e d'apparire lui stesso alla percezione di alcuno. Il concetto richiama le cose, come ognuna di queste il segno; perciò « *suppone* » ossia tiene il luogo di esse nel linguaggio mentale.

Riguardo alle cose, il concetto è un segno e l'Ockam gli assegna un uso logico e così congiunge il nominalismo o teoria dell'Universale-segno colla logica bizantina del termine, e fonda il terminismo.

Per rapporto alla mente il concetto astratto è un simbolo: è l'idioma proprio di essa, col quale interpreta le rappresentazioni della sensibilità.

Nulla d'universale esiste al di fuori e prima dell'astrazione: questa è la legge e la condizione indispensabile della possibilità degli Universali. Essi sono categorie dello spirito, l'apparizione di cui obbedisce a certe leggi fondate sulla struttura di quello. Non hanno un valore per la realtà, ma solo per la mente che li usa e di cui agevolano il commercio.

Le cose singolari sono ciò nondimeno, secondo l'Ockam, una condizione dell'esistenza del concetto astratto: anzi

(1) Exp. aurea. De specie.

l'Ockam sembra ammettere una certa omogeneità, una rassomiglianza fra questo e quelle. Quindi qualche storico credette ravvisare un realismo incompleto nel nominalismo occamico ⁽¹⁾.

Ma l'apparente contraddizione si dilegua, se vuolsi notare, che la somiglianza fra l'idea e l'oggetto, fra l'universale e i singolari non è fondata su una realtà comune in codesti, in una natura comune. Noi conosciamo soltanto le proprietà sensibili di esse, ne ignoriamo le « quiddità ».

La rassomiglianza, di cui parla l'Ockam, non è altro che l'analogia sensibile fra le realtà singolari. L'intuizione ci porge delle somiglianze fra le cose; quelle si associano, e si fissano nella memoria.

L'esperienza e l'analogia sensibile sono quindi le condizioni esterne ed estrinseche dell'astrazione. Per questo i concetti astratti non s'hanno da confondere colle chimere, le quali non hanno nessun corrispondente nella realtà; esse non sono segni ma pure costruzioni della mente ⁽²⁾.

In seguito, espone un'altra teoria, trovata per rendere conto della natura del concetto universale. « Chi dice, non è soddisfatto dalla teoria delle finzioni aventi solamente un essere ideale, può ritenere, che il concetto e qualsivoglia Universale son qualità della mente, esistenti in questa in modo soggettivo — subiective —; nella realtà oggettiva, di lor natura, segni delle cose esistenti; nel medesimo modo che la voce è segno ad arbitrio del linguista; sicchè si può dire che, siccome alcuni nomi o segni arbitrari significano le cose singolari in modo proprio e diretto, come per esempio, i categoremi... così sonvi, nella mente, alcune qualità dotate di essere reale, alle quali, per loro natura, competono le stesse funzioni che, per arbitrio, sono inerenti ai nomi. L'ammettere che l'intelligenza può produrre determinate qualità le quali sono segni naturali delle cose, non sembra men ragionevole di quanto lo sia l'ammettere che i bruti e gli uomini emettono, per processo affatto naturale, certi suoni ai quali, per natura, compete il significare altre cose. V'ha solo differenza in ciò: che i bruti e gli uomini non emettono detti suoni eccetto che per significare alcune passioni

(1) Kleutgen, l. c.

(2) Exp. aurea. Perierm. proem.

dell'animo. L'intelletto, invece, poichè dotato di maggior virtù, può produrre dette qualità per significare ogni cosa in modo naturale. E in conformità a questa opinione si ha da concedere che ogni predicato ed ogni genere supremo è veramente una cosa singolare, appartenente ad un modo di essere determinato; è però universale perchè predicabile di molte cose, non avuto riguardo alla sua realtà assoluta, ma al proprio significato; e così l'ordine predicamentale è un tutto composto di molte qualità, le quali sono subordinate in modo naturale. Ciò significa: che una qualità di detto ordine è di sua natura segno di più cose; l'altra lo è di un numero minore; come accadrebbe se tale subordinazione si verificasse di nomi. Però questa opinione si può presentare sotto diversi aspetti. Secondo l'uno dei quali, questa qualità, esistente nell'anima, sarebbe lo stesso atto di intendere. Secondo un altro, si potrebbe dire che essa è qualcosa di distinto e di posteriore a questo ».⁽¹⁾

Ma siano gli Universali, finzioni dello spirito, siano l'atto stesso di intendere, l'Ockam li concepisce sempre come segni delle cose singolari, di cui sono il sostituto nella proposizione mentale ⁽²⁾. Gli Universali sono essenzialmente un segno; ad essi non appartiene altra funzione, eccetto quella di fungere da sostituti dei singolari ⁽³⁾.

Noi non possiamo, così pensa l'Ockam, conoscere ogni essere singolare; quindi ci serviamo delle finzioni dello spirito, affine di poter attribuire ad esse tutto ciò che conviensi a ciascheduna cosa in particolare; Tutto che noi affermiamo di questi segni mentali, di dette finzioni, noi l'intendiamo attribuito alle cose stesse essendone i sostituti ed i segni ⁽⁴⁾.

Quindi l'Ockam così definisce l'intentio: « ...ideo pro nunc sufficiat quod intentio est quoddam in anima quod est signum naturaliter significans aliquid pro quo potest

(1) Ibid. Q.

(2) S. t. log. Ip. cap. 12: « Sed quid est in anima id quod est tale signum? Dicendum est quod circa istud sunt diversae opiniones. Aliqui enim dicunt quod non est nisi quoddam fictum per animam: alii quod est quaedam qualitas substantive existens in anima.. alii dicunt quod est actus intelligendi... ».

(3) Expo. aurea. Perier. cpv. Sunt ergo.

(4) I Sent. dist. II qu. 8. F.

supponere vel quod potest esse pars propositionis mentalis » (1).

In opposizione al realismo, il quale aveva ammesso l'universale *in essendo*, ora l'Ockam afferma quello in *praedicando*. Egli definisce l'universale in questo modo: « ..est una intentio singularis ipsius animae nata praedicari de pluribus non pro se sed pro ipsis rebus » (2).

Se gli Universali sono segni, l'universalità consisterà nel potere di *supporre* cioè di fungere da sostituto delle cose singolari nella proposizione mentale: essa sta tutta nella predicabilità. Da ciò si scorge che la concezione dell'Universale, come di un segno, si fonde con la teoria dell'Universale-termine. Infatti, per l'Ockam, gli Universali sono essenzialmente termini (3).

E laddove i realisti distinguevano nel concetto universale la natura astratta e « l'*intentio universalitatis* », l'Ockam, in conformità della concezione dell'Universale — segno o termine — considera, negli Universali, la loro realtà assoluta ed il significato, analogamente a quanto devesi osservare nell'analisi del segno arbitrario, cioè dei vocaboli orali o scritti. L'Ockam stabilisce una stretta analogia fra il termine esteriore, vocale o grafico e l'interno.

Come un suono materiale è singolare, considerato in sè stesso, ma diventa universale pel suo significato arbitrario; così il concetto universale, in sè considerato, è un modo di essere singolare; solo assume il carattere di universalità, in quanto è segno e termine capace di essere affermato di molti individui.

« Singolare, dice egli, si può prendere in due sensi. In un senso, il nome — singolare — significa ciò che è uno e non è molteplice; ed in questo senso ogni cosa, sia il segno o la cosa significata, vuoi il concetto che la voce, diconsi singolari; e così nessuna cosa è universale, poichè nulla è uno e molteplice alla volta; in un altro senso — singolare — si assume per indicare ciò che non si può affermare di più esseri e che non significa più cose; l'universale dicesi al contrario ciò che si afferma di molti esseri ed è segno degli stessi, benchè esso nel proprio essere

(1) S. t. log. I. c.

(2) Ibid. cap. 14.

(3) Prantl. op. c., vol. III, pag. 344.

assoluto, sia un'unica realtà e non molteplice; e prendendo il singolare e l'universale in questo secondo senso, non sono identici; giacchè essere predicabile di più oggetti e non esserlo non è l'identica cosa » (1).

Questo duplice aspetto nella considerazione dell'Universale, come realtà assoluta e come segno, risultante dalla concezione dello stesso come un termine, va unito, secondo l'Ockam, ad un momento non secondario della teoria sugli Universali, vale a dire alla duplice *supposizione* del concetto comune: alla *simplex* e alla *personalis*.

Secondo l'Ockam, essendo l'Universale un sostituto mentale, affermabile di più cose, nella proposizione mentale esso, come il nome orale o scritto, potrà « *supporre* » *simpliciter* o per la propria realtà assoluta, in quanto esso è una qualità singolare della mente; ovvero in quanto esso è un segno, cioè *suppone personaliter* per le cose significate.

L'Ockam, con tutta la scuola terminista, confonde quella che i realisti chiamano « *supposizione* » formale colla personale e la semplice colla materiale. La ragione ne è, che i terministi non ammettono che gli Universali sono la natura astratta in quanto intesa dalla mente.

Se gli Universali sono unicamente termini e non accolgono la natura astratta, qual contenuto proprio, è evidente che esso non si trova realizzato nelle cose. In fatti, l'Ockam dice: « Quindi affermo che l'Universale non si trova nelle cose nè come una realtà — *realiter* — e nemmeno in qualsivoglia modo reale, più che non si trovi in Sorte o nelle cose da essa significate la voce — uomo —, la quale è una vera qualità. E l'Universale non è neppure una parte della cosa singolare, rispetto alla quale, dicesi universale, più che la voce non sia parte dell'essere da sè significato; ma come la voce, in modo vero e senza distinzione alcuna, si afferma della cosa da sè significata, senza riguardo alla propria realtà assoluta, — non pro se — ma alla cosa significata; così l'Universale si afferma degli esseri singolari non avendo considerazione alla propria realtà assoluta, ma alle realtà singolari » (2).

(3) Expo. aurea. Perier. cap. V. De oppositis.

(1) I Sent. dist. II, qu. 8 V.

Poscia aggiunge, che nessun Universale è comune agli individui, benchè di essi si possa affermare in modo essenziale; e più generalmente: la predicazione del concetto superiore del proprio subalterno non è l'affermazione di una realtà che si trovi in essi in qualsivoglia modo; quindi ciò che si afferma non è la parte dell'inferiore, nè appartiene alla natura dello stesso, benchè si affermi di essi in modo essenziale. La ragione sta in ciò che il superiore si afferma dell'inferiore, prescindendo dalla propria realtà assoluta e non dalle cose per cui « *suppone* » ⁽¹⁾.

I gradi metafisici dell'essere non sono altrettante distinte realtà, siccome vogliono i realisti estremi; non vanno neppure distinti formalmente, secondo che insegnano gli scotisti; ma essi sono termini o segni mentali i quali tutti significano la stessa cosa — l'individuo e il singolare. L'uno non è inchiuso nell'altro nè puossi affermare di esso, non altrimenti che la parte del tutto o come la proprietà della essenza; giacchè, considerati nella loro realtà assoluta, sono distinte qualità della mente; presi invece per segni sono la stessa ed identica cosa: la realtà singolare. Il contenuto del concetto generico e specifico è unico: la cosa singolare; i segni della stessa sono molteplici. Si dovrà concludere, si domanda l'Ockam, che in ogni attribuzione dell'Universale al singolare si cada in una tautologia?

Egli così risponde alla difficoltà, secondo le regole della *suppositio*: « E se vien detto che in tal caso equivarrebbero le proposizioni — Sorte è uomo — e — Sorte è Sorte — : risponde che la conseguenza non è legittima: perchè, quantunque nella prima proposizione il concetto — uomo — *supponga* per Sorte, tuttavia non sta per lui in modo determinato; al contrario « *suppone* » virtualmente ed in modo potenziale, per tutti gli uomini come insegnano i logici » ⁽²⁾.

(1) Ibid. X: « Ad secundum dico quod nunquam superius est de essentia inferioris, nec includitur essentialiter in inferiori, nec est de intellectu eius quidditativo, praedicatur tamen essentialiter de inferiori ... ideo dico quod nihil a parte rei est univocum quibuscumque individuis et tamen est aliquid praedicabile in quid de individuis... Ita dico quod universaliter praedicatio superioris de inferiori non est praedicatio alicuius quod quocunque modo sit in re extra animam et per consequens illud quod praedicatur non est pars rei nec de essentia rei et tamen praedicatur in quid de rebus et causa est quia non praedicatur per se sed per rebus ipsis de quibus praedicatur ».

(2) I Sent. dist. II, 7, X.

Invero, l'Universale è un concetto soggettivo, il quale può *supporre* o fungere da sostituto delle cose singolari.

Consequentemente, l'Ockam ammette una duplice unità: l'una è quella che affetta direttamente le cose singolari, gli esseri significati dal concetto; questa unità è reale; e poichè nella natura esistono solamente esseri singolari, ogni unità reale sarà numerica. L'Universale è dotato di una unità che non si rapporta a qualcosa di reale, distinto dagli individui in qualsivoglia modo, ma si riferisce agli esseri singolari medesimi ⁽¹⁾; l'unità dell'Universale è quella di un segno comune.

Ma lo Scoto faceva osservare che se ogni unità reale è numerica, ogni diversità specifica si ridurrà ad una distinzione pure numerica. Perciò non si potrebbe spiegare la ragione per cui il concetto che ci formiamo quando pensiamo agli individui umani, è diverso da quello che viene da noi astratto, considerando Sorte ed una linea. Inoltre, aggiungeva lo Scoto, l'Universale diverrebbe una pura finzione dello spirito ⁽²⁾.

L'Ockam non nega che ogni diversità specifica sia una distinzione numerica; poichè ogni unità reale è solamente numerale.

IV.

Quando parla dei singoli Universali, l'Ockam applica la teoria dell'Universale-segno o termine, coll'annessa dottrina della *suppositio simplex e personalis*.

L'Ockam divide le — *intentiones* — in prime e seconde, analogamente alla divisione dei segni arbitrari; come i nomi si differenziano in *nomina primae et secundae impositionis*, così pure i concetti.

Quelli sono segni arbitrari di esseri i quali, da parte loro, non sono segni di altre cose; questi invece sono nomi che significano altri nomi cioè altri segni arbitrari ⁽³⁾.

Parimente dicasi dei concetti. Quelli detti *primae intentionis* sono segni mentali che *suppongono* direttamente e in modo immediato per le realtà esistenti in natura;

(1) I Sent. dist. II, qu. 6, X.

(2) Ibid. DD.

(3) S. t. log. Ip. cap. 41. — I Sent. dist. 22, qu. 1. Q. C.

mentre i concetti *secundae intentionis* sono segni i quali *suppongono* in modo diretto e immediato per altri segni mentali cioè per le *intentiones primae* (1).

Se noi domandiamo quali sono i rapporti fra i predicabili, in conformità alla teoria del segno l'Ockam risponde che il rapporto di subordinazione fra essi, fra il concetto generico e lo specifico, è identico al rapporto del segno più comune al meno comune (2).

Il genere è quel concetto o segno il quale significa un numero di cose singolari maggiore di quello designato dalla specie,

La subordinazione dei concetti specifici ai generici risiede tutta, secondo l'Ockam, nell'estensione del concetto.

I realisti affermavano bensì che la distinzione fra il genere e la specie si riferisce alla estensione di ambedue, ma aggiungevano che il contenuto determinava l'estensione. Per l'Ockam il contenuto dei concetti sia generici che specifici, ossia dei segni più comuni e dei meno comuni è l'individuo singolare. Laddove, secondo i realisti estremi, nella natura vi sono tante realtà quante sono le idee formalmente distinte che noi ci formiamo delle cose, pel terminismo il contenuto di tutte è identico; poichè una ed identica è la cosa da tutti significata: cioè la cosa singolare (3). La loro distinzione non sta nella diversità della cosa significata da ognuno, ma nel numero delle stesse, il quale è superiore pel genere ed inferiore per la specie; onde la loro distinzione è affatto estrinseca. L'Ockam dice: « Il genere non è comune a più esseri perchè l'identica realtà con essi, ma è comune a molte cose, come il segno è al proprio significato » (4).

Laonde l'Ockam vuole che le espressioni dei realisti, la specie è parte essenziale del genere, la divisione del genere in specie e differenza specifica, siano false, se non si prendono nel senso di rapporto del segno più universale a quello meno universale (5).

(1) Quod IV, qu. 19: « Ex quo patet quod intentio prima et secunda realiter distinguuntur quia intentio prima est actus intelligens significans res quae non sunt signa: intentio secunda est actus significans intentiones primas ». Cfr. I Sent. dist. qu. 1. D.

(2) Expos. aurea. De specie.

(3) II Sent. 9. K. K.

(4) Expos. aurea. De genere.

(5) Ibid.

Vediamo ora brevemente ciò che ci dice riguardo alle categorie.

« Alcuni ritengono, dice, che le categorie siano il complesso ordinato ai molti concetti, dei quali, alcuni sono più comuni, altri lo son meno. Altri, invece, pensano che le categorie son concetti comuni, i primi di quella serie ordinata. In questo secondo senso le categorie sarebbero concetti, segni diretti delle cose singolari. Nel primo senso, invece, essi abbracciano tanto i concetti astratti quanto il genere, la specie... sicchè questa idea - genere - si troverebbe alla volta nella categoria della qualità o della relazione; poichè ogni idea universale è una vera qualità della mente » ⁽¹⁾.

Così, secondo l'Ockam, se le categorie « *suppongono* » *simpliciter*, l'una può essere racchiusa nell'altra; così la sostanza può trovarsi nella categoria della qualità, perchè essa è un concetto cioè un atto della mente. Se *suppone personaliter* ogni categoria comprende sotto di sè le cose singolari da essa significate.

Indi l'Ockam aggiunge: « Vuolsi notare che le dieci categorie non sono dieci principi primi appartenenti alla natura intrinseca delle cose delle quali si affermano e le quali si trovano nelle categorie, quindi Aristotele non dice che le dieci categorie sono dieci realtà esistenti in tutte le altre cose, ma dice solamente che sono dieci principi, vale a dire, dieci concetti o segni comuni, i quali si possono affermare delle cose significate, non avuto riguardo alla loro realtà assoluta, ma al loro significato » ⁽²⁾.

Se le categorie sono segni delle cose, esistenti in natura, a ogni segno corrisponde una realtà significata, adeguatamente distinta da quella significata dall'altro: ovvero

(1) S. t. leg. Ip. cp. 40: Verumtamen praedicamentum dupliciter accipitur: uno modo pro toto ordine aliquorum ordinatorum secundum superius et inferius; alio modo accipitur pro primo et comunissimo in tali ordine. Et hoc secundo modo accipiendo praedicamentum, quodlibet praedicamentum est unum incomplexum primae intentionis et hoc quia significat res quae non sunt signa. Accipiendo autem praedicamentum primo modo potest dici quod in aliqua tali ordinatione sunt in aliqua incomplexa primae intentionis et aliqua incomplexa secundae intentionis ... tunc hoc comune genus est in praedicamento qualitatis vel relationis, nam omne genus est qualitas.. ».

(2) Expos. aurea. De specie: « Hic primo notandum est quod decem praedicamenta non sunt decem prima principia quasi de essentia intrinseca illorum quae sunt in praedicamentis .. ideo notandum est quod non dicit decem praedicamenta esse decem res intrinsecas omnibus aliis rebus, sed tantum quod sunt decem principia hoc est decem praedicabilia de aliis contentis sub se non pro se sed pro aliis ».

tutti significano e fanno le veci della stessa ed identica realtà? Donde è desunta la divisione delle categorie?

Ecco la risposta dell'Ockam: « La distinzione delle categorie non si desume dalla distinzione delle cose da esse significate, ma piuttosto dalla distinzione delle interrogazioni poste intorno alle sostanze individue, come insegna il Commentatore nel VIII della metafisica; non si ha da credere, infatti, che le dieci categorie siano dieci modi reali dell'essere ovvero che significhino dieci realtà; ognuna delle quali non è significata dalle altre, ma da una sola categoria; invece la dottrina peripatetica dice che le dieci categorie sono dieci termini, i quali significano le stesse ed identiche cose in modo tuttavia diverse nello istesso modo che, distinte essendo le parti del discorso, pur significano la medesima cosa » (1). E altrove: « Distinte sono le categorie benchè non si distinguano in modo corrispondente le cose da esse significate; ma, in vece, la stessa cosa od almeno alcune sono designate da diverse categorie, quantunque non nella stessa maniera » (2).

Che cosa è la sostanza seconda? L'Ockam risponde che essa è un segno il quale significa e tiene il luogo delle sostanze individue e concrete (3).

L'Ockam, come più tardi farà pure il Locke, suo discepolo, non nega l'esistenza delle sostanze, a modo dei fenomenalisti, ma non ammette la loro conoscibilità per rapporto da ciò che in esse si trova di specifico (4).

Parlando della quantità, scrive: « Secondo il pensiero di Aristotele, la quantità non è un accidente realmente distinto dalla sostanza alla quale inerisce in modo reale; e neppure essa è il soggetto reale delle altre qualità fisiche, come insegnano molti filosofi moderni » (5). Indi

(1) S. t. log. Ip. cp. 55: « *Distinctio praedicamentorum non sumitur ex distinctione rerum importatarum sed potius ex distinctione interrogationum de individuis substantiae ut docet Commentator VIII meth.. non enim putandum est decem genera esse decem res extra animam aut significare decem res quarum nulla significatur nisi unum illorum, sed doctrina peripateticorum assignat decem genera fore decem terminos easdem res aliter et aliter importantes, quemadmodum enim partes orationis possunt esse distinctae et tamen significare idem* ».

(2) Expos. aurea. De praedicamentis. cp. 7.

(3) Ibid.

(4) I Sent. dist. III. qu. 3. L: *Dico quod nulla substantia corporea exterior potest a nobis in se naturaliter cognosci quidquid sit de anima intellectiva vel quacumque substantia quae est de essentia cognoscentis* ». Cfr. Expos. aurea. De praed. cp. 7.

(5) S. t. log. Ip. cp. 43.

conchiude: « Nessuna quantità è realmente distinta dalla sostanza e dalla qualità » (1).

Intorno al moto e al tempo egli si esprime così: « il tempo non è una realtà distinta dal modo e questo non va distinto dalla cosa permanente » (2).

E, benchè, come teologo, faccia le proprie riserve circa la teoria sulla relazione, formulata dall'Aristotele, la quale suona: null'altro si deve porre nella categoria della relazione fuorchè il nome mentale orale o scritto ed eziandio solamente il nome al quale nella proposizione si può aggiungere un caso obliquo », tuttavia, come filosofo, nulla vi trova da osservare (3).

V.

Già si accennò alla stretta analogia che, secondo l'Ockam, corre fra il nome ed il concetto. Da ciò alcuni si ritennero in diritto di concludere che l'Ockam fu fautore del nominalismo puro (4).

Ma a torto.

È vero bensì che egli chiama sovente - nomina - i concetti e - *divisio nominum vel vocum* - la divisione delle categorie. Ma queste sono espressioni e nulla più; ad esse non va unita una dottrina, la quale afferma che l'universalità è una qualità esclusiva del linguaggio. Il nominalismo puro, assai probabilmente, non vide la luce nel medio evo; lo ritroviamo soltanto presso l'Hobbes, il Berkeley, e il Condillac. Per essi, ogni concetto è la rappresentazione di un essere singolare e l'Universale si riduce, come ben disse il Taine, a un nome significativo com-

(1) Ibid. cp. 46.

(2) Ibid. cp. 46.

(3) Ibid. cp. 49-51. Quando parla della quantità e della relazione l'Ockam vuole si tenga ben mente che le dottrine esposte sono d'Aristotele e che i teologi — *usus theologorum* — insegnano diversamente. Ecco come spiega il mistero della transustanziazione: « Unde de sacramento altaris dicunt quod post consecrationem corporis Christi quod una quantitas quae praecessit erat eadem cum substantia panis et illa non manente, sed praeter illam manet una quantitas quae est eadem cum qualitate in qua tamen quantitate non est aliqua quantitas subiective... » — Ibid. cp. 49.

(4) Rousselot-Études vol. 3, pag. 235, presso l'Haureau, op. c. t. III, pag. 415; Jourdain-Philosophie de S. Thomas d'Aquin, c. t. II, pag. 180. — Venti volte, dice l'Haureau, l'Ockam tratta questa questione per timore di essere mal compreso ed annoverato fra i discepoli del canonico di Compiègne.

preso » (1). Ora di tutto ciò nessuna traccia scorgiamo presso l'Ockam. Egli rifiuta collo stesso sdegno e vivacità il formalismo dello Scoto, come il nominalismo puro. « Alcuni, dice egli, insegnarono che nulla è universale di sua natura, ma lo è solamente ad arbitrio, nel modo che lo è la voce. Ma una simile opinione è falsa, poichè, in detto caso nulla sarebbe genere e specie di sua natura » (2).

Secondo l'Ockam, sia il nome che il concetto sono termini di una proposizione: l'uno della orale, l'altro della mentale; ambedue sono segni: ma la differenza essenziale e sopra la quale l'Ockam insiste sempre, sta nel carattere arbitrario del segno orale, mentre quello mentale è naturale e necessario. La ragione ne è che l'atto di intendere, il quale è segno di una determinata classe di esseri, fu da questi prodotto e quindi non può fungere da sostituto di altre; come l'atto che fu in me prodotto da Pietro, non può essere numericamente le stesse di quello con cui intesi Paolo (3). Parimente, non si può dire del nome; infatti, dice l'Ockam, rimanendo identico il concetto, noi possiamo osservare nomi diversi nelle differenti lingue (4).

VI.

Gli scolastici assegnano grande importanza al problema dell'individuazione. Essi constatano che l'essenza è logicamente e metafisicamente identica in tutti gli individui; quindi si domandano qual'è l'elemento che, sovrapponendosi al tipo specifico lo concreti e fa sì che costituisca questo o quell'individuo, e che gli individui della stessa specie si distinguano, pur essendo simili nella natura? Come l'Universale si fissa, e diviene il singolare?

Gli scolastici non si chiedono quale sia la causa effettiva dell'individuo. Tutti convengono, appoggiandosi alla autorità o alla ragione, che essa è Dio. Il principio dell'individuazione è qualcosa di intrinseco all'individuo;

(1) Mercier. Critériologie, pag. 339.

(2) I Sent. dist. 2 qu. 8 E: « Quarta potest esse opinio quod nihil est universale ex natura sua, sed tantum ex institutione illo modo quo vox est universalis. Sed haec opinio non videtur vera quia tunc nihil ex natura sua esset species vel genus nec e converso. ».

(3) Exp. aurea. Perier. capv. Sunt. ergo.

(4) Ibid.

perchè lo costituisce nell'essere individuale. Così ponevasi il problema pei realisti.

Per l'Ockam, siffatte ricerche sono vane ed inutili. E scrive: « Poichè ogni realtà estramentale è singolare di sua natura, ne segue che non devesi investigar la ragione dell'individuazione, eccetto forse per la causa estrinseca od intrinseca quando cioè l'individuo è composto » ⁽¹⁾.

Infatti, dice l'Ockam: « Ogni essere extramentale è singolare in modo reale e uno numericamente » ⁽²⁾, e inoltre: « Ogni cosa è singolare per propria natura » ⁽³⁾.

Se Pietro è questo individuo, non lo è in virtù di qualcosa di avventizio, ma di sua natura. L'Ockam prova questa tesi nel modo seguente: « L'essere singolare conviene direttamente alla cosa che lo possiede; adunque non le può venire da qualch'altra realtà. Inoltre corre lo stesso rapporto fra l'individuo e l'essere singolare, e l'Universale e l'essere universale. Ora, come ciò che è singolare non può diventare universale per alcunchè di avventizio, così, ciò che è universale non può concretarsi in virtù di un elemento sopravveniente; laonde tutto ciò che è singolare, non lo è in virtù di qualcosa di avventizio, ma per propria natura » ⁽⁴⁾.

L'Ockam recita in seguito l'opinione dello Scoto intorno al principio dell'individuazione e lo confuta: questi immagina che la natura, già in possesso di una unità numerica, ma reale, assuma nell'individuo un'unità numerale, a cagione di un'entità, ultima nella serie della realtà componenti l'essere individuale; essa non è la materia, nè la forma nè il composto, come tale » ⁽⁵⁾.

Se l'Universale non esiste in modo alcuno nelle cose, è evidente che queste posseggono solamente una composizione fisica. Infatti l'Ockam risponde allo Scoto: « .. non si deve immaginare che in Sorte vi sia l'umanità e la natura umana distinta da Sorte in qualsivoglia modo, alla quale si sovraggiunga la differenza che limita quella na-

(1) I Sent. dist. II qu. 6. Q: « ..ita quaelibet res extra animam seipsa erit haec nec est quaerenda ratio individuationis nisi forte causae extrinsecae et intrinsecae quando individuum est compositum.. ».

(2) Ibid: « Omnis res extra animam est realiter singularis et una numero ».

(3) Ibid: « Quaelibet res singularis seipsa est singularis ».

(4) Ibid. P.

(5) S. t. log. Ip. cp. 16.

tura, poichè tuttociò che di sostanziale immaginar si possa in Sorte, o è questa materia o quella forma singolare od il composto di esse; quindi l'essenza o la quiddità ed ogni sostanza extramentale o è puramente la materia o la forma od il composto di entrambi » ⁽¹⁾.

Ma gli scotisti insistevano, mostrando che, se la natura fosse necessariamente individua, non si potrebbe spiegare la molteplicità degli individui nella stessa specie ⁽²⁾.

L'Ockam dice, nella risposta alla difficoltà, che alla natura ripugna trovarsi in molti individui; non è la natura un termine mentale, un concetto il quale si trova solo nella mente? Nè si dica che, dacchè la natura può attribuirsi a molti esseri, in questi si deve ritrovar: infatti, risponde, questo concetto - natura - o sta per la cosa significata ed allora è falso il dire che alla natura ripugna essere attribuita a più cose; in tal caso - natura - stando per le cose e queste, essendo singolari, non possono essere affermate di molte altre. Se invece sta *simpliciter* detta proposizione è vera; e con ciò vuolsi significare che questo concetto universale - natura -, il quale non è una realtà extramentale, ma esiste solamente nella mente, può attribuirsi a molte cose, perchè ne è il sostituto ⁽³⁾.

Dal sin qui esposto appare che la ricerca del principio intrinseco dell'individuazione è inutile; perchè, pel nominalismo, la natura che i realisti dicono si individualizza, non è qualcosa di reale, ma è un essere fittizio; essa non è un oggetto possibile.

(1) S. t. log. Ip., c. 16.

(2) I Sent. dist. II, qu. 6, D.

CAPO III.

Anima e sue potenze.

1. *Materia e forma.* — 2. *Numero delle forme nell'uomo.* —
3. *Forma sostanziale; natura ed origine.* — 4. *Distinzione
tra le facoltà dell'anima.*

I.

Filosofare, significa, per gli scolastici, investigare la natura delle cose, cercare le cause. Quindi si domandarono, dopo Aristotile, quale fosse la natura dei corpi. Aristotile aveva approfittato delle ricerche fatte, su questo soggetto, dai filosofi anteriori ed aveva stabilito che alla base d'ogni essere materiale v'ha un duplice elemento; l'uno attivo principio dell'essere, dell'attività, l'altro passivo, pura potenzialità. La teoria d'Aristotile fu accolta nel medioevo, ma subì, in alcuni filosofi, alterazioni profonde portate dalla filosofia neo-platonica. Scoto in contrasto con S. Tommaso, aveva creduto: a) che tutti gli esseri creati contengono della materia; b) all'esistenza della materia anteriormente a ogni essere ⁽¹⁾. L'Ockam rifiuta in parte la teoria del proprio maestro sopra un punto principale, benchè in parte accolga la stessa ⁽²⁾. Mentre lo Scoto, avendo scorto nelle intelligenze superiori l'esistenza d'una certa potenzialità, deduce la composizione di esse - di materia e forma -. L'Ockam afferma che gli angeli sono affatto semplici.

Essi sono esenti, vuoi da composizione fisica, vuoi dalla metafisica, cioè da essenza ed esistenza ⁽³⁾. Gli angeli godono, secondo lui, della massima unità possibile e sotto

(1) Pluzanski, op. c., pag. 247.

(2) L'Ockam non parla di questa questione se non incidentalmente; 'esiste un commento di lui alla fisica d'Aristotile, ma ci fu impossibile di consultarlo.

(3) Quodlibet II, qu. 7; — I Sent., dist. 8, qu. 1, J.: « Quia angelus est simpliciter simplex per carentiam cuiuscunque compositionis intrinsecæ... angelus non componitur ex materia et forma ». Secondo l'Ockam, l'esistenza non distinguesi dalla essenza. S. t. log. III, p. 2, c. 27: « Utrum esse et existentia rei sint duo extra animam distincta « inter se? mihi videtur, quod non sunt talia duo, nec esse existentiae aliquid significat « distinctum a re ». V. p. quolibet II, qu. 7;

Questo era il pensiero dello Scoto. — Cfr. Stöckl op. c. II, pag. 844 n. 2 — e del Suarez.

questo rapporto essi distinguonsi dagli esseri visibili, ma non da Dio. In ciò l'Ockam scostasi dalla corrente Agostiniana, per restare fedele al proprio nominalismo ⁽¹⁾.

Nulla ci dice intorno alla preesistenza della materia prima ad ogni essere. Ma la concezione sua dell'elemento passivo dei corpi è affatto simile a quella del suo maestro ed opposta all'aristotelico-tomistica. Non troviamo presso di lui tracce delle divisioni scotiste della materia prima; la crede però una realtà attuale positiva, la quale possiede un essere indipendentemente dalla forma. La materia prima non è la forma accidentale, nè la forma sostanziale, poichè rimane quando questa scompare. Essa esiste anche indipendente dalla forma ⁽²⁾. Se si ammette la teoria aristotelica, allora che cosa è la materia? nulla? no per certo, risponde; il nulla non può sostentare la forma e far parte del composto; dunque, conchiude, la materia è un'entità positiva. La forma, da parte sua, dà alla materia l'essere sostanziale del composto ⁽³⁾. Ma donde nasce la forma? L'Ockam rifiuta quella espressione — *forma est in potentia materiae* — poichè trovarsi allo stato potenziale equivale ad essere nulla ⁽⁴⁾. La forma viene creata da Dio e generata dalla causa seconda. Generazione e creazione non distinguonsi, seco l'Ockam, che per rapporto alle condizioni necessarie dell'una, cioè della seconda. Nella produzione della forma, Dio vuol concorrere colla creatura, e quindi crea; questa invece non può indurre la forma, se non persistesse la materia, perciò dicesi che essa genera ⁽⁵⁾.

Dal corpo misto, egli pensa che le qualità dei elementi componenti, scompaiono per assumere la stessa natura specifica del tutto ⁽⁶⁾.

(1) I Sent. dist. 8, qu. I; B. critica l'opinione di S. Tomaso intorno alla composizione metafisica dell'essere angelico.

(2) Biel op. cit. lib. II, dist. 12, qu. I, D.: « *Materia est entitas realis et positiva a forma tam substantiali quam accidentali realiter distincta* ».

(3) Ibid.

(4) Ockam, II Sent. qu. IV, V, N.; quodlibet II, qu. 8.

(5) II Sent. qu. V, Y.: « *quia ergo Deus in quantum creans formam non producit necessario in materia, ita quod necessario producendo requirit materiam concurrentem... ideo simpliciter omnem talem formam absolutam creat non generat et simili modo, quia causa secundam... requirit materiam concurrentem, ideo causa secunda dicitur simpliciter generare...* ». Se bene si esaminano le ragioni addotte dall'Ockam per sostenere la realtà della materia, indipendentemente della forma, si vedrà ch'esse sono identiche a quelle dello Scoto. Cfr. Stöckl, II, pag. 790.

(6) Quodlibet III, qu. 4.

II.

La composizione ileformista delle sostanze corporee venne trasportata in psicologia. Ma, come la divergenza di vedute esistono in cosmologia, così riapparvero, trattandosi della composizione dell'essere umano. La teoria scolastica sulla natura della forma vuoi nell'essere umano, vuoi negli altri esseri inferiori, ma viventi, è l'animismo. Aristotile aveva chiamato - anima - il principio della vita.

Quante sono le anime nell'uomo?

L'Ockam è d'accordo con S. Tommaso e collo Scoto nel rifiutare la dottrina di Platone, secondo la quale tre sono i principi della vita nell'uomo, residenti in tre parti distinte del corpo; l'anima cioè vegetativa, la sensitiva, la razionale. L'opinione però di Platone non è falsa in quanto pone la pluralità delle forme, bensì in quanto non le distingue esattamente. Infatti l'Ockam ammette l'esistenza di tre forme nell'uomo; la forma *corporeitatis*, l'anima sensitiva e la razionale. Lo Scoto aveva posta la forma *corporeitatis*, accanto alla razionale, mentre S. Tommaso voleva che ogni attualità dell'uomo, derivasse da un'unica forma, la razionale. Ciò era conforme ai suoi principi, alle sue teorie intorno alla natura della materia. L'Ockam segue il suo maestro su questo terreno.

È bene notare che egli non fu sempre del medesimo parere circa il numero delle forme dell'uomo. Nei « Quodlibeta (1) » crede all'esistenza delle tre forme citate; nel II libro delle sentenze, inclina piuttosto a pensare che le forme sono due, come lo Scoto (2); infine nel quarto libro dichiara ch'è difficile il provare la pluralità delle forme nell'uomo (3).

Noi riteniamo che la prima opinione sia quella da lui maggiormente preferita. Le ragioni che egli adduce per dimostrare l'esistenza, in noi, della forma di *corporeità*, son quelle che già avevano indotto prima molti teologi d'Oxford a combattere S. Tommaso (4) e, nei tempi mo-

(1) Quodlibet II, qu. 10, 11.

(2) II Sent. qu. 9 C. C. « Secundum opinionem quam reputo veram, in homine « sunt plures formae substantiales, saltem forma corporeitatis et anima intellectiva ».

(3) IV Sent. qu. 7. F. « Quod in homine sunt plures formae substantiales, bene « est difficile probare, vel eius oppositum ».

(4) Prantl. op. c. III, pag. 185, n. 19.

derni, persuadono alcuni fisiologi di non accettare l'unità della forma ⁽¹⁾.

Quando nel corpo cessano le funzioni della vita sensitiva, e le manifestazioni dell'intellettiva, così dice egli, restano ancora in lui la speciale struttura anatomica, le qualità, che noi osserviamo quand'è vivo ⁽²⁾. Si dirà, con S. Tommaso, che la conservazione delle qualità, rimaste nel cadavere, devesi alla forma cadaverica, la quale non è direttamente voluta dalla natura, ma interviene come via alla riproduzione delle sostanze elementari? No di certo; perchè gli accidenti, prima o dopo la morte, sono numericamente gli stessi. Ora, il soggetto loro non è la materia prima, nè la forma; se questa, adunque, fosse stata l'anima sensitiva od intellettiva, essi verrebbero prodotti nel corpo in un modo affatto nuovo ⁽³⁾. D'altra parte, continua, l'aria e qualsivoglia agente fisico, quando agiscono sopra un medesimo soggetto, riproducon sempre qualità della stessa specie ⁽⁴⁾.

Da ciò conchiude che, anteriormente alla cessazione della vita, esiste nel corpo la forma *corporeitatis*. Questa è il principio della anatomica struttura che in noi osserviamo: par essa, noi riceviamo l'essere di corpo, quale rimane dopo che cessammo d'essere uomini, a cagione della dipartita dell'anima razionale.

L'accettazione di siffatto principio sostanziale dell'essere umano, avvenne soprattutto in virtù di alcune dottrine teologiche, le quali, almeno apparentemente, mal s'accordavano coll'affermazione della unità della forma sostanziale nell'uomo. L'Ockam pure, oltre l'argomento dianzi accennato, fondato sull'osservazione, ne adduce due altri, motivati dalla dottrina della Chiesa, intorno allo stato di Cristo nel sepolcro ed intorno al culto delle reliquie. Secondo lui, il dogma dell'unione in Cristo, dopo la morte, della persona divina col corpo, diverrebbe inspiegabile: così dicasi del culto delle reliquie dei santi. Infatti, questi dogmi non si fondano sull'affermazione dell'identità del corpo vivo col corpo morto? Se diverso fosse l'essere

(1) Liberatore « Del Composto Umano » Napoli 1880, pag. 232 e seg.

(2) Quodlibet II, qu. 11.

(3) De generatione, et Corruptione 1. I, lect. 8.

(4) Quodlibet II, qu. 11.

d' ambedue, non si potrebbe dire che il corpo di Cristo, dopo la morte, era il medesimo che vivo? Inoltre: se il corpo vivo è sostanzialmente diverso dal morto, non è egli vero l' affermare che i santi rivestirono mai quest' ultimo ? (1).

La forma *corporeitatis* comunica l' attuazione di corpo, non impartisce però vita e il senso. Questi sono dati a noi da un' altra forma sostanziale: la sensitiva. Su questo punto, l' Ockam s' allontana non solo da S. Tommaso, ma eziandio dallo Scoto. Detta forma distinguesi, vuoi dalla razionale, vuoi dalla forma *corporeitatis* (2). Il Biel giustamente fa notare che, ammettendo la distinzione fra l' anima sensitiva e la razionale, l' Ockam viene meno al suo principio: « Non sunt multiplicanda entia sine necessitate » (3).

Per vero, le ragioni che l' Ockam adduce in favore della sua tesi non sono tratte da un' analisi profonda del nostro operare; invece si riducono alla constatazione d' una antinomia apparente fra due ordini di tendenze dell' uomo. Lo stesso soggetto, dice, non può nè ricevere qualità, nè produrre atti contrari, ma la conoscenza ci attesta esservi in noi atti contrari riguardo allo stesso oggetto. Infatti, da una parte, sentiamo un moto impulsivo verso una cosa, da cui nello stesso tempo rifugiamo. Così accade che l' appetito sensitivo ci spinge a cercare un oggetto, che non è voluto dalla volontà. Converrà ammettere un unico principio ed un medesimo soggetto di questi atti?

Se, oltre a ciò, osserviamo che le operazioni, dell' appetito sensitivo sono necessarie, mentre quelle della volontà sono libere, chiara apparrà la distinzione del loro principio fondamentale (4).

(1) « Si corporeitas in homine, non distinguitur ab anima sensitiva, tunc corpus Christi in sepulchro nunquam fuisset pars essentialis naturae humanae in Christo, nec fuisset idem corpus vivum et mortuum. Similiter tunc non essent eadem corpora sanctorum viva et mortua, et per consequens non essent adoranda sicut corpora sanctorum, quia illa corpora nunquam habuierunt... ». Quodlib. II, qu. 11.

(2) Ibid.

(3) Biel. II Sent. dist. 16, qu. 1, C.

(4) IV Sent. qu. 7, F. « Probatur sic de intellectiva et sensitiva quod sunt distinctae in homine, quia in eodem subiecto immediato non sunt actus contrarii: sed homo « simul et semel habet actum appetendi respectu alicuius obiecti et actum contrarium, « puta fugiendi... Item impossibile est eandem formam substantialem respectu ejusdem « obiecti simul et semel habere duos actus appetendi; sed voluntas respectu ejusdem « obiecti potest habere actum appetendi et appetitus sensitivus similiter, ergo istae formae « quarum sunt appetitus. distinguuntur... ». II Sent., qu. 22, H.

S. Tommaso afferma che l'anima separata conserva ancora il potere, di compiere atti riferentesi alla vita sensitiva; l'Ockam crede che questa attitudine non può restar nell'anima separata, altrimenti essa, almeno per virtù divina, potrebbe diventare il soggetto di sensazioni; il che gli sembra assurdo (1).

Le considerazioni dell'Ockam, benchè previste da S. Tommaso, non gli avevano impedito di riconoscere nell'uomo la maggior unità possibile. La teoria tomistica dell'unione dell'anima e del corpo a mo' di forma alla materia, stava agli antipodi del materialismo. Scoto introdusse nella sintesi la forma della corporeità; l'Ockam finì per concepire il composto umano come la risultanza dell'unione di parecchi esseri.

Secondo lui, le differenti anime si sovrappongono l'una all'altra gradualmente; ciascuna forma compone un essere parziale col soggetto precedente (2). Il soggetto dell'anima sensitiva è il corpo organizzato; la razionale succede e si aggiunge al composto organizzato senziente. Il corpo dell'uomo dalla forma di *corporeità* riceve un atto parziale ed incompiuto, sicchè, per esso, non viene costituito un vero individuo nel genere dei corpi, ma solo un prossimo ricettivo dell'anima sensitiva. Così pure, questa non comunica l'essere completo; invero, continua l'Ockam, se, per divina potenza, l'anima sensitiva informasse il corpo senza la razionale, il composto sarebbe bensì vivente, ma apportionerebbe a nessuna specie di esseri viventi, poichè incompiuto (3). Per l'Ockam, l'essere di corpo è tale precisamente in quanto deve far parte del vivente, come l'essere senziente lo è imperocchè concorre al composto umano.

(1) Quodlibet II, qu. 10.

(2) IV Sent. qu. 7, E: «... Posito quod in composito sit tantum una forma substantialis, tunc dico quod illa immediate informat materiam...; si autem ponantur plures « in homine, tunc est ibi una forma substantialis informans et sic sunt diversae materiae « in composito habentes plures formae, quia forma prior est materia respectu perfectioris « et alia forma posterior informans priorem immediate tanquam subiectum immediate « receptivum ».

(3) Quodlibet I, qu. 10.

III.

Questa teoria non sembra differir molto da quella di P. Oliva ⁽¹⁾.

L'Ockam va più in là di questi ed asserisce che l'anima razionale non esiste in noi. Udiamo le sue parole: egli si domanda se l'anima è forma del corpo.

Se per anima intellettiva, dice egli, noi intendiamo quel principio, qualsivoglia sia la natura intrinseca di lui, da cui l'uomo riceve una natura diversa da quella del bruto, è certo che detto principio esiste in noi. Niuno negherà che l'asino possenga una natura diversa specificamente da quella umana e ciò in virtù della forma, perchè la materia è comune alle due specie ⁽²⁾.

Ma se noi abbandoniamo questo concetto comune, generico, indeterminato di anima razionale e la pensiamo come una forma, esente dalla corruzione, immateriale, allora nè la ragione nè l'esperienza ci permettono d'affermare l'esistenza in noi della medesima, e molto meno ch'essa è la forma del corpo. L'Ockam ammette bensì che esista in noi un altro elemento, distinto dalla materia: ma dichiara di ignorarne la natura. Anzi egli pone per certo che l'anima razionale non può chiamarsi forma sostanziale del corpo. Essa può essere semplicemente motore di esso; nessun argomento ci prova il contrario. Solamente la fede, aggiungere, ci insegna e ci impone di credere che l'anima razionale sia in noi: che l'atto d'intendere della stessa si manifesta in noi: che la medesima è la forma del nostro corpo ⁽³⁾.

Queste proposizioni ci rilevano l'influenza dell'averroismo e della filosofia arabica. L'anima e l'intelligenza possono essere separate dall'uomo e manifestarsi in lui come farebbe un agente estrinseco. L'Ockam cerca di dimostrare la propria asserzione. Volgiamo, dice egli,

(1) Il Concilio di Vienna lo condannò nel 1311.

(2) Quodlibet I, qu. 10.

(3) Ibidem: «... Intelligendo per animam intellectivam formam immaterialem, « incorruptibilem, quae tota est in toto et tota in qualibet parte, non potest scribi evidenter « per rationem vel experientiam quod talis forma sit in nobis, nec quod talis anima sit « in nobis, nec quod talis anima sit forma corporis. Quidquid de hoc senserit Aristoteles « non curo, quia ubique dubitative videtur loqui. Sed ista tria solum fide tenemus ».

Lo Scoto, prima di lui aveva espresso la stessa idea. Cfr. Stöckl, op. c. II, pag. 843. Inoltre gli averroisti non pensavano diversamente. — Madonnet, op. c., pag. 129.

l'attenzione a ciò che succede nell'intimo della nostra coscienza. Che ci dice? Essa ci attesta esistere in noi atti d'intelligenza e atti volitivi. Ma il filosofo che segue la ragione e s'attiene all'esperienza può affermare che quelle sono operazioni o modalità della coscienza, prodotte e ricevute, come in soggetto, in quella forma, che differenzia l'uomo dal bruto. Qual'è la natura di questa? Benchè, continua, la fede ci dica che detto principio è privo di materia, che è incorruttibile, il filosofo è incapace di provarlo. Al contrario, la coscienza gli suggerisce che detta forma è estesa e soggetta alla corruzione ⁽¹⁾.

Si potrà, forse, dai caratteri dell'atto d'intendere elevarsi a stabilire la natura del principio di essa? S. Tommaso lo pensò. Ockam invece nega il valore dell'argomento. Egli non ammette come possibile la conoscenza della natura dell'anima, mediante il ragionamento. Essa lascerebbe incerti e non apporterebbe luce alcuna al problema. Poichè, dice egli, nè per mezzo della dimostrazione nè coll'esperienza si può provare la diversità specifica di due sostanze ⁽²⁾, come si potrà, quindi, dalla conoscenza della natura dell'una, elevarsi alla conoscenza della natura dell'altra? Egli vuole che ci affidiamo all'esperienza interiore; gli atti intellettuali entrano nel suo dominio; essa sola può giudicarne del loro carattere intrinseco. L'Ockam comincia a fare osservare che la conoscenza intuitiva od esperienza interna non è capace di attestarci nemmeno in qual parte dell'organismo si compia l'atto d'intendere. In fatti noi sentiamo di non intendere piuttosto colla testa che coi piedi: osserviamo solo che, sovente, le diverse disposizioni di essa ci facilitano o ci impediscono di pensare a nostro agio; ma questo nulla significa; poichè, altre volte, osserviamo anche che siamo più agevolati a pensare quando l'occhio è sano, di quando lo è la mano ⁽³⁾. Questa esperienza ci potrebbe indurre a dubitare se l'anima ra-

(1) Ibidem: «... Et licet secundum fidem et veritatem ista sit anima incorporea « quae est forma incorruptibilis, tamen talis (sequens rationem naturalem) diceret quod « esset forma extensa et corruptibilis... ».

(2) « Quodlibet III, qu. 8: « Dico quod nullam rationem evidentem nec demonstrative « probantem distinctionem specivocam inter substantias quascumque habemus, quia nec « per se nec per principia per se nota, nec per experientiam... ».

(3) Quodlibet I, qu. 12: « Ad quaesitum dico quod non plus experimur nos intel- « ligere in capite, quam in pede ». Questa asserzione oltre l'essere sperimentalmente falsa, è anche ridicola.

zionale veramente sia intera ed indivisa nelle diverse parti dell'organismo. Inoltre, continua egli, l'atto d'intendere che sentiamo in noi non è quello proprio d'una sostanza immateriale; perciò dalla natura di esso non possiamo concludere all'esistenza in noi d'una forma immateriale⁽¹⁾. Anzi, un uomo il quale segue solamente la ragione naturale affermerebbe che l'atto di intendere, del quale noi abbiamo coscienza, è materiale e prodotto da un principio corporeo⁽²⁾.

Si dirà adunque che per l'Ockam il pensiero è un fenomeno affatto materiale e che il pensare è una funzione prettamente organica? Il Jourdain dice che se l'Ockam non è un materialista, non è troppo lungi dall'esserlo⁽³⁾.

L'indirizzo dell'investigazione occamica è agnostica. L'esperienza ci attesta una successione di atti psichici: quale è la natura del loro sostrato? possiamo noi dall'analisi degli atti, concludere alla natura dell'anima, dalla quale derivano, come dal loro principio effettivo? Possiamo noi dal fatto che l'anima è una realtà pensante dedurre la sua immaterialità? L'Ockam lo nega, e come più tardi farà il Locke, distinguerà le sostanze in pensanti ed in non pensanti, dopo aver negato che si possano classificare in materiali ed immateriali. Invero, per ambedue, la mente nostra è incapace di conoscere la distinzione specifica delle sostanze; noi sappiamo che esiste un fondamento ai fenomeni che noi osserviamo svolgersi in noi, ma ignoriamo quale esso sia: privo di materia ovvero quantitativo. L'Ockam non si pronuncia sulla natura dell'anima: il suo pensiero si tiene in una prudente riserva, perciò egli sfugge alla accusa di materialista. Che se afferma che i fenomeni del pensiero possano essere prodotti anche dall'anima estesa, ciò dipende dall'aver egli insegnato che la conoscenza sensitiva ed intellettuale distinguonsi non nella natura, ma solo di grado: laonde, dall'analisi

(1) Ibidem qu. 10: « Non autem experimur istam intellectionem qua est operatio
« propria substantiae immaterialis et ideo per intellectionem non concludimus illam
« substantiam incorruptibilem esse in nobis tanquam formam ».

(2) Ibidem: « Ad principale responderet sequens rationem naturalem quod experimur
« intellectionem in nobis quae est actus formae corruptibilis et corporeae. Et diceret
« consequenter quod talis intellectus reciperetur in forma extensa ».

(3) Jourdain, op. c. vol. II, pag. 189.

del pensiero non può concludere alla natura immateriale del soggetto pensante (1).

Investigando l'origine dell'anima, l'Ockam enumera le teorie che su questo punto furono enunciate. Alcuni affermarono che l'anima partecipa il proprio essere dalla divinità: altri credettero che essa fosse trasmessa per via generativa. L'Ockam risponde che ambedue queste teorie sono false e contrarie alla fede cattolica (2).

L'Ockam, lo Scoto e s. Tommaso sono unanimi nell'affermare che l'anima viene creata immediatamente da Dio (3). Ma l'Ockam, su questo punto, è meno reciso dei suoi due contemporanei: nei *quodlibeta*, cioè nel periodo del suo insegnamento, egli dice che non ci è possibile dimostrare che l'anima razionale sia prodotta da alcuno. Quindi noi ne ignoriamo affatto l'origine (4).

Nelle Sentenze ci dice che viene creata nella materia, già costituita nell'essere di corpo e di vivente-sensitivo: i quali sono ambedue esseri parziali ed incompiuti. Infatti, dice l'Ockam, se l'anima razionale informasse la materia prima in modo diretto ed immediato, questa non sarebbe suscettibile, da parte di un agente creato, di qualcosa di contrario alla sua natura: ed inoltre il composto umano risultante diverrebbe incorruttibile, per la stessa ragione per cui ora è quantitativo (5). Come la materia prima è il principio della quantità, nel composto, così l'anima intellettuale conferirebbe a questo l'incorruttibilità. Ora, ciò è falso. L'anima razionale, adunque, è infusa nella materia dopo che questa già è informata dalla sensitiva. La ragione della moltiplicazione delle anime sta tutta nella volontà divina. Non sono le disposizioni introdotte nella materia od embrione, che ci spiegano la moltiplicazione delle anime, e per conseguenza degli individui umani: invece, ciò dipende esclusivamente dalla causa efficiente. La volontà divina può creare qualsivoglia anima e infonderla in qualsiasi materia. L'Ockam vuol però sia fatta eccezione per le forme puramente materiali: la genesi e

(1) Già lo Scoto aveva gettato il dubbio sopra la possibilità di provare l'immortalità dell'anima. « De rerum omnium principio », qu. 15. n. 25. — Stücll, op. c. t. II, pag. 842.

(2) Biel, op. c. I. II, dist. 17, qu. 1.

(3) IV Sent. qu. 11, H.

(4) Quodl. II, qu. I.

(5) II Sent. qu. 22, H.

l'individuazione delle stesse è subordinata a determinate predisposizioni della materia, ch'esse hanno ad informare ⁽¹⁾.

In ciò l'Ockam s'accorda col pensiero tomistico.

IV.

Ma egli è principalmente parlando della distinzione tra le facoltà dell'anima, che l'Ockam introduce il suo punto di vista nominalistico. S. Tomaso aveva insegnato che fra le potenze dell'anima corre una distinzione reale; lo Scoto v'aveva applicato la sua distinzione formale; l'Ockam procede oltre e nega esistere tra esse qualsivoglia distinzione.

Vediamo anzitutto quale sia il suo pensiero intorno alla distinzione delle facoltà dell'anima sensitivo-vegetativo.

Parlando delle potenze dell'anima sensitiva, l'Ockam si chiede anzitutto, che cosa s'intenda con esse.

Se per potenze dell'anima sensitiva, s'intendono quelle parti del corpo, le quali, anatomicamente omogenee, sono funzionalmente diverse; come sarebbero per es. gli occhi, le orecchie...; è evidente che distinte sono le potenze dell'anima sensitiva, sia fra loro, che dall'anima.

Infatti, esse sono organi differenti e speciali conformazioni del corpo, non potenze dell'anima cioè qualità di questa ⁽²⁾.

Ma vuolsi con esse significare le qualità dell'anima, in virtù di cui, questa dicesi capace di produrre una determinata operazione? L'Ockam risponde che, in tal caso, le facoltà sono l'identica realtà dell'anima, dalla quale non distinguonsi in modo reale. Di conseguenza, non distinguonsi neppur fra loro. L'anima sola ha virtù bastante per produrre i differenti atti, che noi diciamo derivare da speciali facoltà; nessuna necessità v'ha, di porre in essa forme accidentali, mediante le quali possa passare all'operazione. Se un unico principio produttivo è sufficiente per

(1) IV Sent. qu. 11, H. « dico quod non intellexi quod anima intellectiva determinaret certam materiam, quia ipsa creatur et informat quancunque materiam secundum placitum creantis; sed forma inducta in materia per agens naturale est bene verum quod determinat sibi certam materiam de aliis non ».

(2) II. Sent. qu. 26, E.

spiegare l'attività sensitiva, perchè dovremmo porne parecchi?

Però, in un certo senso, a suo avviso, le potenze dell'anima si distinguono. L'anima sensitiva è materiale; quindi essa è divisibile in parti omogenee, che a lor volta, la integrano. Ora, continua l'Ockam, come le distinte parti della quantità sono distinte parti della materia, così, essendo l'anima sensitiva materiale e divisibile, una parte di essa si trova in un organo, l'altra in un altro; ma queste parti sono tutte omogenee, integrando l'anima sensitiva. Laonde noi diciamo che quella porzione d'anima sensitiva la quale si trova nell'occhio, è la potenza visiva; quella che si trova nell'orecchio è la potenza uditiva e così delle altre; sicchè, dice l'Ockam, se per virtù divina, la facoltà visiva si trovasse nell'orecchio, ne seguirebbe la sensazione visiva; così pure dicasi delle altre facoltà. Ed in generale: ogni potenza può fare le veci dell'altre, nella produzione del fenomeno sensitivo, purchè l'organo sia integro. La distinzione delle potenze dell'anima sensitiva, secondo l'Ockam, è affatto estrinseca: essa si riduce ad una distinzione di organi ⁽¹⁾.

Estrinseca, parimenti, è la distinzione fra l'intelletto e la volontà. Ecco le parole dell'Ockam: « Per facoltà si può intendere o la definizione nominale della stessa, ovvero la cosa da essa significata. Se per facoltà, noi ne intendiamo la definizione nominale, è evidente che l'intelligenza e la volontà si distinguono. Infatti, la definizione nominale dell'intelligenza è questa: — l'intelligenza è la sostanza dell'anima in quanto è capace di intendere —; mentre quella della volontà suona così: — la sostanza dell'anima è atta a produrre l'atto volitivo —. Ora, prosegue l'Ockam, queste due definizioni possono essere

(1) *Ibd.* « Secundo modo non distinguuntur realiter sicut res et essentiae distinctae nec inter se nec ab anima sensitiva... sed per unam animam sensitivam quae se tenet ex parte principii elicentis indistinctam possunt elici omnes operationes sensitivae, ergo frustra ponuntur plures formae. Intelligendum tamen quod licet in animali sit tantum una forma sensitiva quae licet omnes operationes istas cum tamen forma non sit divisibilis in partes ejusdem rationis.. ita quod sicut una pars quantitatis est indeterminata parte materiae et alia pars in alia parte ita una pars animae sensitivae perficit unam partem materiae et alia ejusdem rationis per omnia perficit aliam partem ita quod illa pars formae sensitivae perficiens organa visus est potentia visiva eodem modo quo nunc loquimur de potentia et alia pars ejusdem rationis perficit organum auditus est potentia auditiva et sic deinceps.. potentia tactiva est tota forma sensitiva ». Ciò equivale a negare la finalità delle funzioni. L'organo determina la funzione: non l'azione la forma di esso.

considerati o come concetti ovvero come nomi distinti oppure come distinte realtà. L'Ockam introduce il suo punto di vista terministico. Queste definizioni o *suppon-gono simpliciter* cioè per la loro realtà assoluta, come suoni materiali e qualità della mente, oppure *suppon-gono personaliter* è per la cosa significata. Prese secondo la loro *supposizione* personale, cioè per la realtà significata, queste definizioni distinguonsi in modo potenziale ossia virtuale. La ragione ne è che, in natura, una sola è bensì la realtà che pensa e che vuole, l'anima: ma, producendo due operazioni diverse, il volere, e l'intendere, noi abbiamo un fondamento per definire la volontà: l'anima in quanto è capace di volere — e l'intelligenza: l'anima in quanto è atta a intendere. Affermare che l'intelligenza e la volontà sono distinte realtà, sovraggiunte all'essenza dell'anima, equivale a dire che Socrate è realmente distinto da Socrate, e Dio da Dio: poichè esse sono la stessa ed identica realtà-l'anima. La loro reale distinzione è affatto estrinseca, essendo distinte le denominazioni da noi attribuite a quest'unica realtà; essa chiamasi volontà in quanto vuole, intelligenza quando intende. Ma, secondo l'Ockam, di queste denominazioni v'ha un fondamento nell'anima stessa: essendo la diversità delle operazioni psichiche superiori che ci fa concepire l'anima sotto diversi aspetti (1).

Egli è in virtù di questa distinzione, che il concetto d'intelligenza e di volontà non sono sinonimi. « L'intelligenza e la volontà, dice il Biel, non significano la stessa e identica realtà, senza veruna distinzione nè reale nè logica. E benchè non siano necessarie formalità o rapporti diversi acciocchè la stessa natura sia il principio di diverse

(1) Il Sent. qu. 24, K.: « Distinguo de potentia. Nam potentia primo modo accipitur pro tota descriptione exprimente quid nominis potentiae: alio pro illi quid denominatur ab illo nomine vel concepti. Primo modo loquendo de intellectu et voluntate dico quod distinguuntur Nam definitio exprimens quid nominis intellectus est ista, quod intellectus est substantia animae potens intelligere: sed descriptio voluntatis est, quod est substantia animae potens velle. Nunc autem istae descriptiones possunt accipi pro vocibus vel pro conceptibus vel pro rebus. Primo modo distinguuntur realiter. Sicut voces distinguuntur realiter. Secundo modo distinguuntur realiter sicut conceptus. Tertio modo distinguuntur realiter saltem potentialiter, quia licet eadem sit substantia numero, quae potest intelligere et velle, tamen intelligere et velle sunt actus distincti realiter.. sed loquendo de intellectu et voluntate secundo modo, sic intellectus non plus distinguitur a voluntate quam ab intellectu, vel quam Deus a Deo, vel Socrates a Socrate, quia non distinguitur a voluntate nec ratione.... et sic est una substantia animae potens habere distinctos actus ratione, respectu quorum potest habere diversas denominationes ».

operazioni, tuttavia la nostra mente può considerar quella unica realtà, che è il principio dell'operazioni, sotto diversi aspetti e differenti formalità e così imporgli più nomi. Infatti, la mente, considerando la natura dell'anima in quanto dice rapporto ad una determinata operazione, la può chiamare intelligenza: in quanto la considera sotto un altro aspetto, la dice volontà. In questo modo, l'intelligenza e la volontà non sono nomi sinonimi, ma significano cose formalmente diverse » (1).

Secondo l'Ockam, noi non possiamo dimostrare che le potenze dell'anima razionale siano realmente distinte. S. Tommaso pensa il contrario. L'Ockam nega che dalla diversità degli oggetti si possa conchiudere alla diversità degli atti e quindi a quella delle facoltà. Infatti, dice egli, noi abbiamo l'idea dell'uomo e quella dell'asino. L'uomo e l'asino sono oggetti specificamente diversi. Se, adunque, la diversità degli oggetti accusasse la differenza degli atti e la distinzione delle facoltà, noi dovremmo porre tante facoltà intellettive quanti sono gli oggetti intesi e di diversa natura. Ma si dirà forse, continua egli, il principio prossimo d'un atto necessario, quale l'intendere, non poter essere la radice di atti liberi?

Come teologo, l'Ockam risponde che la volontà divina è il principio dello Spirito Santo, il quale procede in modo necessario; essa è pure la causa libera delle creature (2).

L'Ockam rifiuta inoltre la distinzione formale dello Scoto perchè, ogni distinzione è reale o di pura ragione; ed ammette esatta l'opinione del Gandese, la quale afferma che le potenze dell'anima distinguonsi in virtù di una relazione. Ma egli vuole che per potenza s'intenda la definizione nominale che ne diede, la quale comprende l'anima, in quanto dice rapporto al volere o all'intendere. In questo caso, la relazione, di cui parla il Gandese, si riduce ad una denominazione estrinseca. L'Ockam vuole che così si intenda (3).

Contro S. Tommaso, egli fa osservare che non solamente in Dio l'essere e l'operare sono identici; poichè, anche nell'uomo il principio immediato dell'operazione

(1) II Sent. dist. 16. qu. nu. M.

(2) II Sent. qu. 24. K.

(3) II Sent. qu. 24. K.; ibidem H.

e la sostanza, non sono la stessa cosa ⁽¹⁾. Che se l'uomo è intermittente nel suo operare, mentre Dio è continuamente attivo, ciò dipende, secondo lui, dall'esigenza d'una determinazione esterna da parte dell'anima, acciocchè possa entrare in azione. Unico, adunque, il principio dell'operare nell'essere ragionevole, l'anima: l'intelligenza e la volontà non sonò, che due momenti dello stesso essere, sono due nomi coi quali designiamo i due diversi modi d'agire del medesimo principio d'attività.

Il pensiero dell'Ockam non fu isolato nella storia della filosofia. Descartes fece consistere l'essenza dell'anima nel pensiero; Malebranche in forza del suo occasionalismo pensò che l'anima fosse puramente passiva. Che necessità v'era di potenze?

Da parte sua, il Bossuet riassume la dottrina dell'Ockam colle seguenti parole: « Tutte queste facoltà non sono, fondamentalmente, che l'anima stessa, la quale riceve diversi nomi a cagione delle sue differenti operazioni » ⁽²⁾.

I panteisti, dallo Spinoza all'Hegel, ripeterono le medesime dottrine.

(1) Ibidem B.

(2) Connaissance de Dieu et de soi-même chap. I, § 21.

CAPITOLO IV.

Teorie sulla conoscenza.

1. Critica delle specie sensitive, conoscenza sensitiva, intuitiva ed astratta. — 2. Critica delle specie intellettuali, intelletto attivo e astrazione. — 3. Origine della conoscenza, sensazione e riflessione. — 4. Conoscenza diretta del singolare. — 5. La volontà e il giudizio. — 6. Valore criteriologico delle nostre cognizioni.

I.

S. Tommaso aveva paragonato la facoltà conoscente alla materia; alla forma, la *specie* sia sensitiva che intellettuale (¹).

Come la materia è pura potenzialità senza il principio attivo, così la facoltà conoscente conserva un'attitudine passiva di fronte all'oggetto. La facoltà non si proietta al di fuori per applicarsi alle cose, ma queste producono nell'organo una forma accidentale, una *specie* dicono gli scolastici, un sostituto della cosa, direbbe il Taine, il quale determina la potenza ad entrare in attività. Essa non è l'oggetto conosciuto ma il principio della cognizione.

Duns Scoto e la sua scuola accentuano nel fenomeno conoscitivo l'attività della potenza, in confronto della *specie*. Per essi la *specie* ha soltanto ufficio di rendere presente l'oggetto.

Accanto alla concezione tomista e scotista delle *specie* da alcuni scolastici venivano ripetute le teorie degli atomisti.

Vuoi continuando la direzione dello Scoto, vuoi reagendo contro le assurde teorie degli atomisti, il Durando prima, l'Ockam poscia, vanno oltre e negano la necessità di qualsivoglia *specie* per rendere ragione dei fenomeni della conoscenza.

L'Ockam fa dapprima la critica della teoria attribuita agli atomisti; indi la dirige contro qualsivoglia concezione sulle medesime.

(1) S. theol. I p. qu. 84, art. III; ibid. qu. 85, art. II, ad 1.o; ibid. qu. 86, art. II.

« Per *specie*, dice egli, si intende qualche cosa di previo alla cognizione, la quale cosa determina la potenza a conoscenza; essa non è l'oggetto della facoltà, nè un abito prodotto dalla cognizione nell'organo o nella potenza » (1).

Esistono le *specie*?

L'Ockam comincia a esporre le teorie di coloro che le difendono. « Alcuni, dice egli, affermano che le *specie* sono alcune qualità insensibili prodotte dall'oggetto sensibile; esse sono estese e di forma sferica; e, provenendo dall'oggetto, stanno e si muovono nello spazio intermedio; quivi producono altre *specie* e queste altre ancora, e così di seguito, formando, una serie continua che va dall'oggetto all'organo. Esse sono la rappresentazione della cosa, il loro numero è grande. Tuttavia ciascheduna è la copia esatta dell'oggetto in tutte sue circostanze. Al contatto col senso esterno vi eccitano la prima sensazione. Indi, dalla sensazione esteriore partono altre *specie*, che, attraverso le vene ed i nervi, si dirigono al senso intimo e al senso comune; quivi rappresentano l'oggetto, suscitando un altro atto psichico, un'altra sensazione. Dappoi passano alla memoria » (2).

Questa teoria delle *specie*, che l'Ockam stesso attribuisce agli atomisti, ha nulla di comune colla concezione delle medesime presso S. Tommaso e Duns Scoto (3).

Contro detta teoria, l'Ockam pone la tesi seguente: « L'oggetto sensibile non produce *specie alcuna* intermedia.

(1) Il Sent. qu. 18. L'Ockam tratta questo problema nel lib. II. Sent. qu. 17, 18. Sarà pure citato sovente anche il Biel, che riassume fedelmente le dottrine dell'Ockam. Biel. II. Sent. dist. 3, qu. 2.

(2) Biel. I. C. Ockam. II Sent. qu. 18, B.

(3) Nel secolo XIII alcuni avevano rimesso in voga la interpretazione atomistica delle « specie »: nonostante la niuna rassomiglianza della stessa colla concezione di S. Tommaso e del Duns Scoto, l'assurdità di quella provocò pure una reazione contro questa. Per S. Tommaso e per Duns Scoto la « specie » non era che l'azione del determinante sul senziente, per la quale questi, nel suo atto di conoscere, diveniva simile a quello. Essa non era nè anteriore nè susseguente all'atto del sentire o dell'intendere, ma era l'atto stesso. È vero che la rassomiglianza della specie coll'oggetto esterno mal si concilia colle scoperte della fisiologia: quale rassomiglianza può correre fra il suono per es. e il moto vibratorio? Da questo punto di vista la teoria delle « specie » cade; ma la critica dei nominalisti non intendeva questo; l'Ockam ammette la rassomiglianza fra la sensazione ed il suo determinante. La teoria della cognizione-segno s'applica solo all'intendimento; in ciò il suo sistema è incompiuto e si scosta dal Locke.

I critici delle « specie » confondono d'ordinario e a torto la teoria atomistica colla scolastica. Si veggia il Reid Essai, II, chap. 14, pag. 243, trad. Joffroy. Quella è difatti molto più grossolana di questa.

posta nello spazio fra l'oggetto e il senso, la quale possegga una natura diversa dall'oggetto e sia anteriore all'atto del sentire, da essa determinato » ⁽¹⁾. L'esistenza di simili *specie* è inutile, secondo l'Ockam; poichè in niun modo se ne può provare la necessità, per spiegare il fenomeno della cognizione. Ammettendole, moltiplicheremmo gli esseri senza necessità. Egli si sforza di provare che l'esistenza di queste *specie* non si può provare, nè a *priori*, nè a *posteriori*, sia affidandosi alla esperienza, sia partendo da principi già noti. Esse, infatti, non sono sensibili e non possono diventare oggetto d'esperienza. Si potrà, almeno, provare la loro esistenza, a *priori*, partendo dal noto principio: il motore e la cosa mossa devono essere simultanei? In questo caso è evidente, continua egli, che si parla di coesistenza nello stesso luogo. Ora è falso che un oggetto non possa agire sopra un altro senza trovarsi necessariamente nello stesso luogo. A questo scopo, l'Ockam si appella alla fisica dei suoi tempi. Egli fa notare che l'oggetto produce sì una qualità della stessa specie di sè nel soggetto senziente oppure in un corpo intermedio; così per esempio il fuoco produce calore, il lume la luce; ma bisogna negare, ed in ciò sta la sua tesi, che il sole, per esempio o qualsivoglia altro agente naturale generino qualità che, a lor volta, ne producono altre sino al senziente. L'Ockam vuole si ammetta che è l'oggetto che produce direttamente l'ultima qualità ⁽²⁾.

Una seconda tesi è diretta dall'Ockam contro qualsivoglia concezione delle *specie* intermedie: « Nessuna *specie*, la quale sia anteriore all'atto del sentire, viene impressa nel senso esterno, sia che per esso noi intendiamo l'organo, sia la potenza » ⁽³⁾.

Secondo S. Tommaso l'oggetto esterno non può essere rappresentato vitalmente dalla facoltà senza esercitare su di essa una certa impressione cioè senza una *specie*.

Ora, è ciò appunto che l'Ockam nega.

« Se la *specie impressa*, continua egli, fosse necessariamente richiesta dalla sensazione, Iddio potrebbe conservarla nel soggetto senziente, anche in assenza del

(1) Biel. 1. c. E.

(2) Il Sent. qu. 18, D.

(3) Ibid. qu. 17.

determinante esterno. Indi ne segue che l'anima potrebbe percepire un oggetto assente; perchè la *specie* muove la facoltà a percepire ciò che essa stessa rappresenta » (1).

Nulla, adunque, dobbiamo porre nella facoltà sensitiva, che la determini alla produzione del fenomeno della sensazione. Non v'ha altro principio di questa, eccetto l'oggetto o l'eccitante esterno e la facoltà. La sensazione si compie, dice l'Ockam, quando la facoltà è in pieno possesso del proprio potere funzionale e l'oggetto è presente (2). Allora la facoltà, in qualità di principio effettivo, produce l'atto di sentire, alla produzione del quale concorre, qual causa parziale, l'eccitante esterno. Per l'Ockam, posto l'oggetto e la facoltà, quale necessità vi è ancora di ammettere l'esistenza di un altro principio o causa parziale dell'atto del sentire, eccettuata la facoltà medesima?

Egli non nega che la sensazione si compia per l'azione del mondo esterno sul soggetto senziente; l'Ockam non nega quindi la perfetta oggettività della sensazione.

Egli pone una terza tesi: « Nell'organo del senso esterno talvolta viene prodotta un'impressione; questa può divenire l'oggetto o il principio parziale di una nuova percezione » (3).

« Infatti, se, dopo aver ammirato una verde pianura, noi chiudiamo gli occhi, e vediamo ancora il colore verde, niuno vorrà negare che abbiamo la sensazione del verde. Da chi è prodotta? non dall'oggetto cioè dalla prateria; poichè non la scorgiamo; essa sarà adunque generata da una qualità impressa nell'occhio durante la visione del prato. Detta qualità non è la *specie*, nè l'atto del vedere; essa accompagna questo ed è come esso generata dall'oggetto » (4).

Ma oltre detta immagine retinale, un'altra qualità viene prodotta nell'organo dall'oggetto. Secondo l'Ockam, essa è la causa dell'indebolimento o del rafforzamento dell'organo. Così, per esempio: la nostra vista resta abbagliata da una luce troppo viva. Si dirà che questa modificazione

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid: « Tertia conclusio est quod in visu imprimitur aliquid quod potest videri et esse principium visionis. scilicet aliqua qualitas quae non est actus videndi, nec species, nec generatur ex actu videndi et causatur ab objecto sicut actus videndi... ».

(4) Biel. Ibid. concl. III.

organica è l'effetto della visione? ciò non appare: stante che rimane eziandio dopo l'atto del vedere; è dessa la *specie*? neppure, risponde l'Ockam: ufficio della *specie* è infatti di essere il principio della sensazione; ora tale qualità appare dopo questa ⁽¹⁾.

Riassumendo: ciò che viene impresso nel senso esteriore, nell'atto della sensazione, non è una immagine della cosa, ma è o una disposizione prodotta nell'organo stesso ovvero una immagine della cosa, ma che non è il principio della sensazione.

Infine, l'Ockam si chiede se almeno nel senso interno, nella facoltà immaginativa, noi dobbiamo porre l'esistenza di immagini o di *specie*, delle cose percepite.

Rispondendo a questo nuovo problema, l'Ockam dichiara che nella fantasia, s'ha da porre una duplice serie di qualità o disposizioni. L'una di esse abbraccia le qualità che modificano l'organo della fantasia; essa vi è prodotta dall'oggetto e, come quella che appare nel fenomeno della visione, è di natura affatto differente dall'oggetto. Come quella, ha per ufficio di rafforzare od indebolire l'organo della fantasia, sia diminuendone che aumentandone la resistenza o l'intensità delle funzioni. Essa è quindi una disposizione puramente fisiologica, una qualità organica. Una seconda qualità riguarda esclusivamente l'immaginazione. L'Ockam la chiama, abito; essa è una attitudine funzionale della fantasia, per cui questa più facilmente è resa capace di ripetere l'atto col quale ci rappresentammo, per la prima volta; la cosa percepita ⁽²⁾.

Dopo la rappresentazione di un oggetto sensibile nella fantasia non rimangono, secondo l'Ockam, delle *specie*, delle immagini latenti, delle deboli riproduzioni dell'og-

(1) Ibd. E.: « Es istis sequitur quod aliquid imprimitur in visu quod non est actus quia illud manet actu non manente, nec est species, tum quia species non ponitur nisi quando principium actus est.. ergo est ibi aliquod impressum quod nec est sensibile, nec est species, nec actus, nec est sensibile a se nec ab alio; sed est quaedam qualitas impressa in organo visus quae aliquando est confortativa, aliquando debilitativa et imprimitur effective a colore simul cum actu videndi nec est praevia actui.. ».

(2) Il Sent. qu. 17, N.: « Sed quantum ad sensum interiorem puta phantasiam est ibi duplex qualitas, una impressa ab objecto confortativa vel debilitativa organi et illa est alterius rationis ab objecto extra sicut visus.. et est alia generata per actum generandi qui non est subiective in organo ut distinguitur contra potentiam praecedens qualitatem, sed est subiective in potentia ut distinguitur contra organum, sicut ipse actus phantasiandi et illa qualitas secunda non est aliquis actus sed est habitus generatus per actum phantasiandi inclinans sicut causa partialis ad actus consimiles in absentia rei sensibilis.. ».

getto, ma una disposizione funzionale a rappresentar di nuovo l'oggetto prima percepito. Sicchè, quando ci rappresentiamo un uomo già visto, noi non rievochiamo l'immagine di lui, non tiriamo dallo stato latente la riproduzione, la *specie* dello stesso, ma ripetiamo il medesimo atto immaginativo che producemmo quando si rappresentò quell'uomo, sotto la percezione esteriore ⁽¹⁾. Questo secondo atto è prodotto dalla fantasia e dalla disposizione anzidetta.

Alla produzione del primo atto di immaginazione è forse necessaria una *specie*?

Secondo l'Ockam, il primo atto con cui la fantasia immagina è prodotto da questa e dall'oggetto percepito coi sensi esterni. Come in presenza dell'eccitante esterno il senso percepisce, così presupposta la sensazione, la fantasia immagina l'oggetto sentito quale fu percepito. Niuna *specie* concorre alla produzione di questo atto, la fantasia basta ⁽²⁾.

Che cosa è adunque il fantasma? « Esso non è, dice l'Ockam, l'immagine della cosa esterna, una *specie* di essa nella fantasia, bensì l'atto di rappresentare l'oggetto sentito » ⁽³⁾.

Fondandosi sul duplice modo pel quale noi conosciamo il determinante esterno, cioè la percezione e la rappresentazione fantastica, l'Ockam divide la conoscenza sensitiva in *intuitiva* e *astratta*.

Noi conosciamo *intuitive* una cosa quando la percepiamo; l'oggetto sensibile è presente alla potenza conoscente. Essa si opera mediante i sensi esterni e durante il loro funzionamento.

La conoscenza *astratta* succede all'attività dei sensi esterni; essa è la conoscenza dell'oggetto quale ci è presentato dalla fantasia; dicesi *astratta* perchè si compie anche nell'assenza dell'oggetto. Quella è percezione: questa è la rappresentazione ⁽⁴⁾.

(1) Ibid. S.

(2) Il Sent. qu 17, O.: « Respondeo, una causa partialis est visio corporalis et alia est potentia phantastica. Istaе duae causae sufficienter causant cum Deo primum actum phantasiandi.

(3) Ibid. N.

(4) Ibid. P. Q.

II.

Si attribui a gran merito dell'Ockam l'aver negato l'esistenza delle *specie* affin di spiegare il processo della conoscenza: come pure l'aver semplificato i fenomeni della medesima ⁽¹⁾.

Prima di lui, però, Enrico da Gand e il Durando avevano rifiutato la necessità di porre le *specie*, qual elemento necessario allo attuarsi della conoscenza intellettuale ⁽²⁾.

Durando e l'Ockam negano l'esistenza delle *specie*, perchè esse sembrano complicare, anzicchè chiarire i fenomeni della conoscenza.

S. Tommaso aveva affermato la necessità delle *specie* a ciò che l'intelligenza possa passare all'operazione; lo Scoto, benchè si attenga alla teoria tradizionale, tuttavia insegna che indipendentemente dalle *specie* l'intelligenza possiede un'attività propria colla quale concorre alla produzione dell'atto d'intendere ⁽³⁾. L'Ockam fa un passo più innanzi e dichiara che l'attività dell'intelligenza, in presenza dell'oggetto, basta per spiegare il processo conoscitivo: subordinatamente, nega la necessità di qualsivoglia *specie* per spiegare la conoscenza intellettuale sia intuitiva sia che astratta.

Esporremo ciò che l'Ockam ci dice a riguardo della prima, poscia ciò che ci insegna in rapporto alla seconda.

Come la conoscenza intuitiva sensitiva si compie senza le *specie*, ma la sensazione risulta unicamente da un rapporto fra l'eccitante e il senso, così pure, secondo l'Ockam, l'atto col quale noi conosciamo l'esistenza o la non esistenza attuale delle cose singolari, è prodotto esclusivamente, da una parte: dalla facoltà intellettuale; dall'altra, dall'oggetto esterno, percepito. Non vi ha luogo alcuno per le *specie* ⁽⁴⁾.

(1) L'Ockam accetta la divisione dei sensi in interni ed esterni. Come lo Scoto tende a confondere l'immaginazione, il senso comune, la memoria. L'estimativa, non ha per elemento il giudizio, ma una associazione di immagini. IV Sent. qu. 12, K. Haureau, vol. 3, pag. 391.

(2) De-Wulf. Études sur Henri de Gand, pag. 20, Louvain., 1894.

(3) Vacant. Étude comparée sur la philosophie de Duns Scot et de S. Thomas. Ann. de la phil. chrétienne, 1887-88-89; Siebek. op. c., pag. 319.

(4) II Sent. qu. 14, O. Q.: « Ad cognitionem intuitivam habendam non oportet aliquid ponere praeter intellectum et rem cognitam et nulla penitus species; hoc probatur; quia fruxtra fit per plura quod potest fieri per pauciora, sed per intellectum et rem cognitam sine omni specie potest fieri cognitio intuitiva... ».

Per quali ragioni dovremmo noi ammettere l'esistenza di *specie*? L'Ockam enumera e confuta gli argomenti dei fautori di esse. Forse, perchè, essendo le cose esteriori materiali non possono concorrere alla produzione dell'atto di intendere il quale è spirituale? L'Ockam fa osservare che la teoria delle *specie* non scioglie la difficoltà, ma la sposta. Non si potrebbe muovere a riguardo delle *specie* la stessa difficoltà che si sollevò per rapporto all'oggetto? La *specie* è vicaria di questo, e quindi lo rappresenta. Ora, si domanda l'Ockam, è dessa immateriale o materiale? Se essa è materiale, non si scorge la ragione per cui essa possa agire sull'intelletto, facoltà spirituale, piuttosto che l'oggetto.

Se, invece, è incorporea, in qual modo potè essere prodotta dall'oggetto materiale?

L'immaterialità del soggetto conoscente, non richiede *specie* veruna per la conoscenza intuitiva degli esseri sensibili, ma l'intelletto conosce direttamente il singolare concreto e materiale ⁽¹⁾.

Questa tesi dell'Ockam si accorda col pensiero da lui altrove espresso, che cioè l'immaterialità della facoltà conoscente non è la radice e la condizione del potere di conoscere ⁽²⁾.

I difensori delle *specie* facevano osservare che, non potendo l'oggetto entrare e divenire presente alla facoltà conoscente, come si trova nella sua fisica realtà, quella, perchè passiva, abbisogna della determinazione di una forma, la quale sia vicaria dell'oggetto, rappresentandolo in modo ideale.

Per l'Ockam questo argomento non possiede maggior valore del precedente. Egli non concede, anzitutto che una *actio in distans* non sia possibile; che l'oggetto esterno non possa agire sul conoscente, senza l'intervento di una *specie* vicaria ⁽³⁾. Inoltre egli ammette che l'oggetto concorre, qual principio parziale, alla produzione dell'atto conoscitivo. Laonde è necessaria una determinazione della facoltà da parte dell'oggetto. Ciononostante l'Ockam nega la necessità di porre delle *specie* per determinazione della

(1) II Sent. qu. 15, N. Q. II Biel. Sent. dist. 3. qu. 2, L. N.

(2) I Sent. dist. 35. qu. 2, B. C.

(3) Biel. I. c.

facoltà. È evidente, secondo lui, che un determinante cognizionale sufficiente è richiesto per una potenza passiva. Ora l'intelletto è una facoltà essenzialmente attiva. Quindi appare ancor più evidente bastare l'intelletto stesso e l'oggetto quali determinanti sufficienti della cognizione ⁽¹⁾.

Ogni *specie* è inutile.

In qual modo l'oggetto sarà presente alla facoltà nella cognizione intuitiva? Secondo l'Ockam, nella cognizione intuitiva, l'oggetto è presente all'intelletto durante e per mezzo della percezione attuale dello stesso ⁽²⁾.

Le *specie* non sono meno inutili alla cognizione astratta. In questa, secondo l'Ockam, l'oggetto non è presente alla facoltà in virtù della percezione attuale, ma è assente. Non dovremo, adunque, porre le *specie* per rappresentare l'oggetto assente e rendere così possibile la cognizione? L'Ockam risponde che come le *specie* sono inutili pel modo di conoscere intuitivo, così dicasi dell'astratto: infatti, secondo i fautori di esse, le *specie* sono anteriori all'atto con cui conosciamo l'oggetto stesso; esse hanno l'ufficio di rappresentarci la cosa qual trovasi nel proprio essere reale. Ora, come potremmo noi sapere che la *specie* ci rappresenta la cosa, se questa non ci è già nota anteriormente? ed in qual modo la *specie* sarebbe capace di farci conoscere la cosa come alcun che di simile a sè, se prima non conoscessimo questa?

La teoria delle *specie* secondo l'Ockam, ci rinchiuderebbe nella impossibilità di renderci conto della oggettività delle nostre cognizioni, poichè ci troveremmo sempre di fronte a rappresentazioni soggettive delle cose, mai in contatto cogli oggetti medesimi ⁽³⁾.

In qual modo si spiega, la cognizione astratta senza le *specie*?

(1) II Sent. qu. 14, T.: « Nec debet poni species propter determinationem potentiae, quia omnis potentia passiva sufficienter determinatur per agens sufficiens, maxime quando ipsamet potentia est activa; sed agens sufficiens est obiectum et intellectus ».

(2) Quod. I. qu. 15; I Sent. Prol. qu. 1, XX.

(3) II Sent. qu. 14, T.: « Si dicas quod in visu ponitur species. dico quod non... nec debet poni propter repraesentationem, quia in notitia intuitiva non requiritur aliquod repraesentativum vel repraesentans aliud ab obiecto et actu... igitur nec in abstractiva quae semper scquitur intuitivam, requiritur aliud paeter obiectum et actum... Item repraesentatum debet esse prius cognitum, aliter repraesentans nunquam duceret in cognitionem repraesentati tanquam in simile... Secundum autem ponentes speciem, species est aliquod praeivum omni actui intelligendi obiectum ergo non potest poni propter repraesentationem obiecti ».

L'Ockam ammette che la teoria delle *specie* era stata suggerita da difficoltà riguardanti il modo con cui la cosa può trovarsi nella mente: ma, a suo modo di vedere, tali difficoltà si possono spiegare assai meglio, affermando l'esistenza nella mente di atti o di disposizioni funzionali, da essi risultanti, invece di *specie* rappresentative.

« Tutti quegli inconvenienti, dice egli, ai quali si può ovviare mediante le *specie*, si possono togliere ammettendo degli abiti; quindi questi sono richiesti, quelle sono superflue » (1).

Altrove, egli afferma che niun'altra realtà dobbiamo porre nell'anima eccetto degli atti o degli abiti (2).

Questa gli sembra la vera dottrina di Aristotele.

Gli abiti o disposizioni funzionali sono prodotti dal ripetersi di atti ed insieme coll'intelletto formano il principio sufficiente della cognizione astratta. Laonde le *specie* divengono superflue.

L'Ockam così descrive il processo della cognizione, secondo la teoria degli abiti, in sostituzione delle *specie*. Come già fece della cognizione sensitiva, così ora, fa una analisi assai minuta della intellettuale per giungere al risultato finale, che è alla volta la sua tesi, che cioè: ammettendo abiti in luogo delle *specie*, il processo d'ideazione viene semplificato e reso più plausibile.

Egli comincia col far notare che, dopo la cognizione intuitiva di un essere ed anche quando questo è assente, noi possiamo pensare a lui. Mentre in virtù della cognizione intuitiva noi siamo in grado di giudicare dell'esistenza o della non esistenza attuale di un essere, ora, invece, essendo questo assente, noi affermiamo tuttavia che esistette e non esistette.

Ove dobbiamo cercare la ragione del potere di giudicare della esistenza o meno di un oggetto il quale non è da noi attualmente e direttamente percepito?

Non dobbiamo cercarne la ragione sufficiente nella conoscenza intuitiva; poichè ci inclina a giudicare della esistenza attuale di un essere presente; neppure nel soggetto conoscente; poichè si chiede appunto perchè ora possiede un potere che prima non possedeva. Questa

(1) Il Sent. qu. 14 T.

(2) Expos. aurea. Perier. cpv. Sunt ergo.

titudine ci verrà da un abito. Quest'abito venne prodotto dall'atto col quale conobbi, *intuitive*, l'oggetto ⁽¹⁾.

La cognizione astratta in modo imperfetto, ossia la memoria, procede da due cause parziali: dall'intelligenza, e da un abito.

Infine l'Ockam ci dice che la cognizione astratta fonte delle idee universali, svolgesi sotto la causalità della intelligenza e di un abito in essa lasciato dalla astratta imperfetta ⁽²⁾.

La cognizione non è l'intussuscezione di una immagine, somigliante alla cosa conosciuta, ma è un atto immanente, generato dalla intelligenza affetta da una disposizione: questo atto diviene poscia il segno della cosa.

Il processo d'ideazione non è, come pei fautori delle *specie*, un progressivo e sintetico elevarsi da immagini concrete, singolari e molteplici, a una astratta e universale; ma è un succedersi di atti e di disposizioni, segni delle realtà singolari.

In conformità di questa dottrina che ne diveniva dell'intelletto agente? e della sua funzione cioè della astrazione?

Il Durando aveva negato l'esistenza dell'intelletto *agente*.

L'Ockam ne nega l'esistenza come di facoltà distinta dall'intelletto *possibile*.

« Intelletto *agente* e *possibile*, dice egli, sono un'unica ed identica realtà. Tuttavia, questi due nomi o concetti la significano sotto differenti aspetti » ⁽³⁾. Indi aggiunge, che quantunque l'autorità dei filosofi ci induca ad accettarne la reale distinzione, cionondimeno niuna ragione vale a persuadercene ⁽⁴⁾.

(1) Il Sent. qu. 15 G.: « ... et illa — cioè l'astratta imperfetta — erit, simul cum cognitione intuitiva perfecta, quia statim per cognitionem intuitivam perfectam sive obiectum destruatursive sit absens, potest intellectus eandem rem quam prius vidit intuitive considerare et formare hoc complexum — haec res aliquando fuit — et assentire evidenter, sicut quilibet experitur; ergo oportet ponere aliquem habitum inclinantem ad istum actum, quia ex quo intellectus modo prompte potest elicere istum actum post cognitionem intuitivam et aliquando non potuit, sequitur quod nunc est aliquod inclinans intellectum ad illum actum, qui prius non fuit ».

(2) Ibid. V.

(3) Ibid. qu. 24, Q. R.: « ... ideo dico quod non est ponenda pluralitas sine necessitate; quia intellectus agens et possibilis sunt omnino idem re et ratione, tamen ista nomina vel conceptus bene connotant diversa ».

(4) Ibid. qu. 25. A.

Ufficio dell'intelletto *agente* era l'astrazione dalle rappresentazioni fantastiche, dei caratteri specifici che integrano l'immagine intellettuale.

L'Ockam consentaneo alla negazione delle *specie* dichiara che questa dottrina è falsa. Egli nega che l'intelletto *agente* eserciti, intorno alle immagini sensibili, un lavoro di spogliamento dei caratteri individuali e concreti, e di illustrazione delle note specifiche.

L'Ockam si chiede se siffatta eliminazione e rischiaramento si compiano in modo fisico e hanno per risultato una mutazione fisica del fantasma ovvero sono operazioni che terminano alla rappresentazione astratta dell'immagine fantastica.

È evidente che la produzione della *specie* non è accompagnata da cangiamento veruno nell'essere fisico del fantasma. Neppure i fautori delle *specie* l'ammettono. E nemmeno devesi prendere l'astrazione nel secondo senso; poichè, secondo i difensori delle *specie*, la produzione del concetto non è opera dell'intelletto *attivo* ma del *possibile* ⁽¹⁾.

L'astrazione, nella mente dell'Ockam, consiste nella produzione dell'atto di conoscere intuitivo ovvero nella formazione del concetto astratto ⁽²⁾.

Contro i realisti, i quali affermavano che l'idea universale, prodotto della astrazione, è una qualità della mente, universale pel suo carattere rappresentativo, l'Ockam fa osservare che, in tal caso, l'atto di astrarre sarebbe l'atto col quale noi produciamo una qualità dell'anima. Invece, astrarre, secondo lui, significa solamente produrre un segno comune a più cose ⁽³⁾.

Quindi l'astrazione non termina alla produzione di *specie* ma alla produzione di atti o segni coi quali pensiamo alle cose singolari.

(1) II Sent. qu. 15 X.X.: « Ex hoc patet falsitas illius opinionis quae ponit quod intellectus agens habet actionem circa phantasmata et intellectum passivum per modum depurationis, illustrationis et sequestrationis; quia talis remotio vel sequestratio aut est secundum esse subiectivum aut obiectivum; non primo modo quia tunc intellectus agens causando speciem amoveret aliquid a phantasmate quorum utrumque est falsum secundum eos, nec etiam secundo modo quia esse obiectivum causatur per intellectum possibilem secundum eos ».

(2) Ibid.

(3) I Sent. dist. 2. qu. 8, C.E.

Negando la teoria delle *specie*, l'Ockam vuol rifiutare la necessità di ammettere altro determinante cognizionale, eccetto l'oggetto esterno e la facoltà, nella cognizione *intuitiva*; eccetto una disposizione e la facoltà, per la cognizione astratta. Subordinatamente, egli nega l'esistenza e la necessità di qualità, rappresentative della cosa, distinte dall'atto di intendere, quali determinanti richiesti alla cognizione.

III.

L'empirismo dell'ideologia occamica si rivela principalmente dalle teorie intorno alla duplice origine della nostra conoscenza, e dalla divisione della esperienza in esterna ed interna.

Ciò che sta alla base dell'ideologia dell'Ockam si è il sensualismo aristotelico, pel quale, essendo il nostro spirito pura potenzialità, riguardo alle idee, ogni nostra cognizione, geneticamente, ci viene fornita dalla percezione, secondo quell'aforisma: *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*.

L'Ockam, però sull'orme dello Scoto ⁽¹⁾, allarga alquanto la seconda parte della tesi aristotelica, sicchè l'aforisma si muta: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu exteriori et interiori* ⁽²⁾.

Egli ritiene che l'anima nostra non conosce cosa alcuna prima del singolare; noi acquistiamo, mediante i sensi, la cognizione degli esseri singolari distinti dal soggetto: noi conosciamo i fenomeni psichici per mezzo della conoscenza intuitiva interiore, come la chiama l'Ockam, ossia la riflessione, nel linguaggio del Locke ⁽³⁾.

Sensazione e riflessione sono le due finestre attraverso le quali, secondo l'Ockam, entra nella oscura camera dell'anima nostra la luce delle idee. Queste due sorgenti sono a vicenda indipendenti: l'una non deriva dall'altra; la sensazione non è la madre, bensì la sorella germana della riflessione.

(1) De primo rerum omnium principio, qu. 15.

(2) I Sent. Prol. qu. 1, V. V.: « Non est de intentione philosophi quod nihil intelligitur ab intellectu nisi praefuit prius sub sensu, sed quod nullum sensibile extrinsecum non intelligitur ab intellectu nisi praefuit prius sub sensu ».

(3) Uberweg. vol. III, pag. 139.

Questa concezione empirica della ideogenia, è affatto incompatibile coll'innatismo. L'Ockam è ben lungi dall'ammettere che nella nostra mente esistano principi innati, verità anteriori a qualsivoglia esperienza. L'anima nostra, secondo lui, è pura capacità, è semplice potenza riguardo al conoscere; essa diviene — *quodammodo omnia* — solo in virtù delle idee, che può ricevere mediante la percezione esteriore ed interiore. Essa non è la forma universale di ogni cognizione, ma ne è invece l'universale ricettacolo ⁽¹⁾.

L'Ockam rifiuta intorno alla conoscenza le teorie dei peripatetici arabi e principalmente dell'Averroe. Questi, infatti, aveva sostenuto che molte idee non ci sono fornite dai sensi, ma vengono a noi da un'intelligenza superiore ⁽²⁾.

L'Ockam nega l'esistenza di un intelletto attivo separato, unico per tutti gli uomini; lo ritiene inutile ed insufficiente a spiegare l'ignoranza della medesima verità in alcuni uomini, e la cognizione della stessa in altri ⁽³⁾.

Egli si allontanò eziandio dall'indirizzo platonico-agostiniano, che insegnava l'intelligenza umana compiere le sue operazioni sotto l'azione illuminatrice e immediata di Dio, e trovar essa nelle regole eterne e nella luce della scienza divina, il fondamento della certezza della nostra conoscenza ⁽⁴⁾.

Che all'origine del conoscere od in seguito ancora, l'anima abbisogni di una illuminazione speciale, oggettiva, affin di intendere, pare che l'Ockam non l'ammetta. Non fu trovato passo alcuno, ove esprima il suo pensiero sopra questo punto.

Colla scuola tomista e scotista, egli nega che Dio sia l'oggetto primo del nostro conoscere ed afferma che quegli

(1) Il Sent. qu. 15, Z. Z.

(2) Stöckl. op. c. II, pag. 29 ssgg. — Il Werner dice, op. c. pag. 272, che l'Ockam si lascia influenzare dall'Averroe, quando afferma che la causa totale della visione beata è Dio e l'intelligenza tiene di fronte ad essa un'attitudine puramente passiva.

(3) Quodl. I, qu. 11: « Dico circa primam difficultatem quod potest evidenter probari quod non est unus intellectus numero in omnibus, quia impossibile est quod unum et idem sit sciens simul et ignorans, diligens et odians et hoc respectu eiusdem ».

(4) Mandonnet. Siger de Brabant, pag. 66.

concorre alle nostre operazioni intellettuali solo a guisa di causa efficiente (¹).

Ogni operazione, vuoi delle facoltà sensitive interne, come della intelligenza, presuppone l'influsso da parte di Dio, a mo' di condizione necessaria al suo esercizio.

Prima del Locke, l'Ockam ci insegna che per la sensazione noi conosciamo il mondo esteriore e sensibile, e mediante la riflessione ci accertiamo dell'esistenza dei fenomeni psichici. Collo Scoto, e prima del Locke, dice che l'esistenza di questi non è conosciuta mediante il sillogismo ovvero in maniera indiretta; ma ch'essi manifestansi alla mente in modo diretto; noi ne abbiamo coscienza in modo immediato. Ecco le sue parole: « Il nostro intelletto non solo conosce le cose sensibili, ma possiede pure l'idee di oggetti, i quali non cadono sotto le prese del senso; tali per esempio le operazioni intellettuali, gli atti della volontà, la gioia, la tristezza. Noi li conosciamo in modo diretto ed in particolare » (²).

Lo Scoto aveva fatto della certezza dell'esistenza degli atti psichici, il fondamento di ogni altra certezza (³). L'Ockam accettò il pensiero del maestro (⁴). Egli afferma pure che la certezza che noi possediamo della esistenza dei fenomeni psichici è infallibile e non ammette errore alcuno (⁵).

Secondo S. Tommaso, noi ci rendiamo conto delle operazioni interiori, in quanto si riflettono fuor di noi. L'Ockam pensa il contrario. Ciò che noi osserviamo presso di lui e verrà ripetuto dal Locke, è una netta separazione del mondo dei fenomeni psichici da quello della sensibilità esteriore, una divisione fra la sensazione e la riflessione, fra il senso e la coscienza (⁶).

(1) I Sent. dist. 3, qu. 1, E.: « Deus est principium nostrae cognitionis tanquam causa efficiens, non tanquam obiectum cognitum ».

(2) I Sent. Prol. qu. I, H. H.: « Patet etiam quod intellectus noster pro statu isto non tantum cognoscit sensibilia, sed etiam in particulari et intuitive cognoscit aliqua intelligibilia quae nullo modo cadunt sub sensu... cuiusmodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio, tristitia, et huiusmodi quae potest homo experiri inesse sibi... ». Cfr. IV Sent. qu. 2, P.

(3) De primo rerum omnium principio, qu. 15.

(4) Quodl. I, qu. 14.

(5) II Sent. qu. 14, D. D.

(6) Le ragioni di queste dottrine noi possiamo trovarle nelle teorie di s. Agostino e nel dualismo che lo Scoto e l'Ockam pongono fra il corpo e l'anima razionale; dalla opposizione delle sostanze non ne segue la distinzione delle potenze e della loro sfera d'azione? Così si può dire che più tardi nel Locke questa dottrina, oltre all'influenza dell'Ockam, deve al dualismo del Cartesio.

L'uno è affatto indipendente dall'altro; di ambedue abbiamo un'intuizione distinta e diretta.

Come per la conoscenza intuitiva delle cose sensibili, così ora l'Ockam nega la necessità di una *specie*, per la cognizione degli atti interiori. L'anima è presente a sè stessa più di qualsivoglia altro oggetto.

Possiamo conoscere, mediante la riflessione o conoscenza intuitiva, la natura dei fenomeni interiori? L'Ockam è reciso su questo punto. Il senso interno ci manifesta solamente l'esistenza in noi di operazioni intellettuali e volitive e delle passioni. Donde esse procedano, quale sia la loro natura, e quella del loro soggetto, noi l'ignoriamo affatto ⁽¹⁾.

IV.

La conoscenza sensitiva, secondo l'Ockam, ha luogo nell'anima sensitiva; nell'anima razionale appare un modo di conoscere più elevato. Operazioni proprie della intelligenza sono, per lui, come per tutti gli scolastici del secolo XIII, la genesi dell'Universale, l'analisi, la sintesi, il ragionamento, la coscienza dei propri atti. Ciononostante essa non è affatto indipendente dalla sensitiva. Secondo S. Tommaso, l'intelletto benchè accolga in sè tutte le perfezioni della conoscenza sensitiva, tuttavia si dà conto delle cose in modo superiore, suo proprio. Esso conosce il singolare oggetto proprio dei sensi, ma in modo immateriale ed astratto ⁽²⁾.

Lo Scoto; il Durando ⁽³⁾ e l'Ockam pensano che noi possiamo avere del singolare-concreto una nozione propria e diretta.

Secondo l'Ockam, sia il senso che l'intelligenza, l'appetito sensitivo ed il razionale, si muovono tutti intorno allo stesso oggetto - il singolare -; poichè tutto ciò che entra nel campo della conoscenza sensitiva, può interessare l'intelligenza. Questa è bensì, secondo l'Ockam, una facoltà superiore al senso, ma non bisogna negarle le perfezioni

(1) Quodl. I, qu. 10. — I Sent. dist. III, qu. 3 L.

(2) S. th. I^a p. qu. 86, a. 1.

(3) Scoto IV Sent. dist. 49, qu. 8; — Durand — II Sent. dist. 2, qu. 7, n. 7.

di questo, e, fra esse, quella di conoscere il singolare - concreto - ⁽¹⁾. La cognizione di questo è la condizione necessaria del processo ideologico, nel quale la facoltà superiore deve muover i suoi passi di là dove termina la inferiore ⁽²⁾. Ora, continua egli, poichè l'oggetto deve sempre essere anteriore alla facoltà, appare chiaro che l'intelletto possiederà in primo luogo la nozione del singolare concreto, quale viene conosciuto dal senso interno ⁽³⁾. L'Ockam osserva che noi, di fatto, giudichiamo sovente di esseri singolari; noi affermiamo predicati di soggetti particolari. Ciò è solamente possibile nell'ipotesi che noi conosciamo gli stessi ⁽⁴⁾.

Da tutto ciò conchiude che il singolare concreto, materiale, non solo è da noi conosciuto direttamente, ma la nozione di esso è pure la primordiale dell'intelletto nostro ⁽⁵⁾. Conoscenza sensitiva ed intellettuale non differiscono, quanto all'oggetto, ma solo per rapporto alla perfezione dell'atto di conoscere. L'una, infatti, procede dal senso materiale, l'altra è prodotta dalla intelligenza la quale è immateriale.

Ora, se il sensualismo consiste nell'ammettere che non esiste altra differenza che di modo e di grado, fra la conoscenza intellettuale e la sensitiva, appare chiaro che l'Ockam vi è molto vicino. Egli rifiuta il principio di S. Tommaso: l'intelligenza è spirituale: essa non può aver per oggetto nulla, eccetto l'immateriale. Per l'Ockam come per lo Scoto, l'immaterialità del soggetto conoscente non è la ragione del potere conoscitivo ⁽⁶⁾.

Contro i tomisti, l'Ockam fa osservare che la cognizione diretta del singolare concreto è immateriale, come

(1) Biel. I Sent. dist. 3, qu. V, art. 2. — Ibid. prol. qu. 1, C. K.

(2) I Sent. dist. 3, qu. V, Q.: « .. quia ubi potentia prior terminat, ibi incipit potentia posterior, sed potentia sensitiva in cognitione singularis terminatur, ergo ibi incipit cognitio intellectiva .. ».

(3) Quodl. I, qu. 13.

(4) I Sent. dist. 3, qu. VI, F.

(5) Ibid. qu. V, Q.: « Ostendam istam conclusionem, quod primum cognitum a nobis primitate generationis est singulare ». I Sent. dist. 3, qu. VI, H.: « Ideo dico quod primo intelligitur singulare sicut primo sentitur singulare... ». Ibid. R.: « Secunda conclusio est ista; quod primum distincte cognitum potest esse singulare. Hoc probatur, quia omne distincte cognitum a sensu potest esse primum distincte cognitum ab intellectu, sed singulare potest esse distincte cognitum a sensu... ».

(6) I Sent. dist. 35, qu. 2, B. C.

quella dell'Universale. Infatti, sia che noi formiamo un'idea astratta, sia che conosciamo gli esseri sensibili, noi produciamo sempre un atto immateriale. La materialità della cosa non può essere una ragione per negare all'intelligenza il potere di conoscere il materiale ed il concreto in modo diretto ⁽¹⁾.

L'Ockam si chiede, in seguito, quale sia l'oggetto adeguato della nostra intelligenza. Egli risponde che se per oggetto adeguato noi intendiamo ciò che è comune a tutte le cose le quali possono essere intese dalla intelligenza, è evidente che non esiste oggetto veruno della intelligenza. Infatti, continua, se gli Universali posseggono solamente un essere ideale e niun essere reale, nulla costituisce l'oggetto adeguato della intelligenza, conciossiachè essi son esseri di ragione e nulla hanno di comune cogli esseri reali. Se, invece, gli Universali sono qualità della mente, segni di più cose, allora si può dire che l'oggetto adeguato della nostra intelligenza è l'ente; perchè esso, come gli Universali, possederebbe una vera esistenza reale nella mente ⁽²⁾.

E giacchè nella natura esitono solamente esseri singolari, e gli Universali sono segni soggettivi della stessa realtà singolare, così il modo più perfetto di conoscere non si ha quando conosciamo l'Universale, ma bensì quando acquistiamo la scienza del singolare.

Quindi, l'Ockam conchiude che la cognizione del singolare posseduta dalla intelligenza non è più eminente di quella che dello stesso possiede il senso. Conoscere il singolare è un modo di conoscere assai più perfetto che nol sia il conoscere l'astratto e l'Universale ⁽³⁾.

Come logica conseguenza delle teorie intorno alla natura della conoscenza sta, nel sistema occamico, la divisione della stessa in *intuitiva* ed *astratta* analogamente alla sensitiva. Fra la sensazione, la quale ha per oggetto le qualità sensibili, ed il concetto astratto, che percepisce

(1) Ibid. dist. 3, qu. 5, E.: Nella presente questione l'Ockam si occupa principalmente di confutare la dottrina tomista della conoscenza del singolare.

(2) I Sent. dist. 3, qu. 8, D.

(3) I Sent. dist. 3, qu. 6, G.: « ...quando cognitum a potentia superior est simpliciter imperfectius cognito a potentia inferiori, tunc superior potentia non cognoscit modo eminentiori sed universale est simpliciter imperfectius et posterius ipso singulari, ergo intellectus non cognoscit obiectum sensus modo eminentiori ».

una nota riferentesi ad un gran numero di esseri, ovvero considera alcune determinazioni, senza tener conto della loro esistenza o non esistenza, l'Ockam intercala una nozione intermedia, il concetto *intuitivo*, il quale attinge la esistenza o la non esistenza concreta degli esseri singolari e serve di base alla cognizione delle verità contingenti ⁽¹⁾.

« La conoscenza intuitiva, dice l'Ockam, è quella cognizione in virtù di cui si può sapere se una cosa esista ovvero non esista; parimente mediante essa, quando si conoscono delle cose, delle quali, l'una è inerente all'altra, ovvero dista spazialmente dall'altra, subito, in virtù di questa cognizione, noi possiamo affermare, se quella cosa esista o non esista, inerisca o non inerisca, disti o non sia lungi; e così dicasi di tutte le verità contingenti » ⁽²⁾.

La conoscenza intuitiva intellettuale possiede, secondo l'Ockam, un duplice oggetto: l'uno interiore, l'altro esteriore. Quello coincide e si confonde esattamente coll'oggetto della intuizione sensibile; questo abbraccia l'esistenza dei fenomeni psichici, degli atti interni.

Il concetto *intuitivo* del mondo esteriore non differisce nel contenuto dalla percezione sensitiva. Come la conoscenza sensitiva si porta appena sulle qualità concrete dei corpi, così l'intellettuale intuitiva, nulla ci lascia conoscere della natura dei corpi e del soggetto pensante.

Questo è il campo dell'astratta cui l'intuitiva serve da antecedente psicologico ⁽³⁾.

L'Ockam si domanda, se due conoscenze intuitive: la sensitiva cioè e l'intellettuale, non siano inutili nello stesso soggetto. Come teologo, egli risponde, che gli angioli e l'anima separata dal corpo, conoscono le cose singolari e materiali, senza bisogno del senso. È evidente, quindi, che la conoscenza intuitiva appartiene all'intelligenza, indipendentemente dalla percezione. Come filosofo, egli si appoggia alla osservazione psicologica affine di provare l'esistenza in noi di siffatta maniera di conoscere.

(1) De-Wulf, op. c., pag. 352.

(2) Quodl. VI, qu. 6: « Notitia intuitiva est talis notitia virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non sit.. Similiter notitia intuitiva est talis qua quum aliqua cognoscuntur quorum unum inhaeret alteri, vel unum distat ab altero loco... statim virtute illius notitiae complexae illarum rerum sciret, si res inhaereat vel non inhaereat, distet vel non distet, et sic de aliis veritatibus contingentibus ».

(3) Quodl. I, qu. 13: « Cognitio singularis abstractiva praesupponit intuitivam respectu eiusdem obiecti et non e converso ». — Ibid. qu. 14.

« L'intelligenza, dice, conosce in modo evidente la proposizione p. es. questa bianchezza esiste; essa non la conosce in modo astratto; poichè l'esistenza attuale non è conosciuta nella cognizione astratta; essa forma invece l'oggetto della intuizione. Dunque questi due modi di conoscere differiscono » (1).

Inoltre, egli osserva che i fanciulli conoscono un oggetto, dapprima coi sensi, indi ne acquistano la cognizione intuitiva intellettuale (2).

L'Ockam distingue poscia una duplice conoscenza intuitiva intellettuale: l'una perfetta; essa sorge al primo contatto dell'intelligenza colla cosa singolare, sia essa un oggetto del mondo esteriore ovvero un fatto psichico, e si forma parallelamente alla cognizione sensibile di un oggetto; l'altra imperfetta: e non è altro che la memoria intellettuale (3).

Ma, a differenza di S. Tommaso, l'Ockam insegna che la memoria intellettuale porta sopra un oggetto singolare, accompagnate da determinate condizioni di tempo e di luogo (4). In corrispondenza alla sua teoria la quale dice: che la forma più perfetta di cognizione è la conoscenza del singolare, ed in logico nesso col suo nominalismo, l'Ockam afferma: che l'intuizione è la forma più naturale del conoscere. In natura, infatti, non esistono altre realtà, eccetto le singolari (5).

Per essa, noi siamo assicurati della esistenza dell'io pensante e del mondo esterno (6).

La conoscenza astratta non considera punto l'esistenza o la non esistenza delle cose: essa ne prescinde. L'Ockam, in essa pure, distingue due momenti; nell'uno, da lui detto - astratta in modo incompiuto - la mente considera un essere, prescindendo dalla di lui esistenza; ovvero trascurando alcune note che con quello vanno

(1) Quodl. V, qu. 5: « *Propositio contingens potest cognosci evidenter ab intellectu, puta haec albedo est non per cognitionem abstractivam, quia illa abstrahit ab existentia per intuitivam. Ergo realiter diferunt* ».

(2) Ibid. qu. 15.

(3) II Sent. qu. 15, G.

(4) S. theol. Ip. qu. 79, art. 6.

(5) I Sent. dist. 3, qu. 2: « *... nihil potest naturaliter in se cognosci nisi cognoscatur intuitive* ».

(6) Quodl. I, qu. 14.

congiunte. Questa forma di conoscenza astratta egli la dice comune coi sensi. La rappresentazione fantastica di una cosa non ci notifica sempre l'esistenza o la non esistenza della medesima: e l'occhio percepisce la bianchezza senza percepire nel tempo istesso la materia che le serve da soggetto. La vera e perfetta conoscenza astratta ha luogo, secondo l'Ockam, nella cognizione dell'Universale (¹).

V.

Una conseguenza necessaria della teoria dell'Universale-segno o *termine* è l'importanza grande che l'Ockam concede alla sintesi mentale.

Così pure, egli, seguendo le tendenze volutariste della scuola scotista, lascia larga parte alla attività volitiva nella formazione del giudizio, nella attenzione, nell'assenso. Mentre i concetti universali sono prodotti dalla intelligenza in modo affatto naturale, presupposto il concorso delle cose (²), la sintesi mentale, integrata dalle nozioni incomplete, si forma per virtù dell'attività volontaria.

Nella formazione della sintesi mentale, l'intelligenza è affatto passiva o meglio: la sintesi è bensì prodotta dall'intelligenza, è essa infatti che presenta i termini del giudizio, ma l'adesione ad esso, la formazione di una proposizione vera piuttosto che di una falsa, stanno in potere della volontà; l'adesione non è provocata dall'evidenza oggettiva dei termini della proposizione mentale.

Egli afferma che quando noi aderiamo ad una parte della contraddizione, piuttosto che all'altra, la ragione, il motivo della adesione sta nella volontà. Le nozioni incomplete, i concetti della mente, sono agenti naturali; essi operano in modo necessario: così pure la intelligenza è determinata nelle sue operazioni.

Ora, si chiede l'Ockam, perchè noi formiamo una proposizione vera a preferenza di una falsa; affermiamo

(1) I Sent. dist. 3, qu. 6, C.: « Praeterea quod dicit quod illud quod abstrahitur a materia individuali est universale, quaero quam abstractionem intelligit, aut scilicet intelligendo unum et non intelligendo aliud aut intelligit unum commune ad multa. Si primo modo sic est manifeste falsum... similiter sensus isto modo abstrahit a materia non sentiendo materiam.. Si secundo modo et abstractum tali modo est universale et per se commune ad illa a quibus abstrahitur.. ».

(2) II Sent. qu. 25, O.

piuttosto che negare; scegliamo una parte della proposizione invece dell'altra? Ognuno ha coscienza di non aderire a due proposizioni contraddittorie contemporaneamente.

Dall'altro canto le nozioni che esistono nella mente isolate, possono indifferentemente essere raggruppate in questa sintesi, ovvero nella opposta; l'intelligenza pure può formare una proposizione ovvero la contraddittoria.

Dove risiede, adunque, la ragione sufficiente del fatto della formazione di una sintesi vera a preferenza di una falsa; di un'affermativa e non negativa; della adesione a questa parte della contraddizione piuttosto che alla sua opposta?

L'Ockam risponde che la ragione sufficiente sta nella volontà. La volontà è libera: essa può scegliere quella alternativa che meglio le aggrada.

Come pel Descartes, per l'Ockam pure, giudicare è volere: la verità e la falsità risiedono nel legame delle idee: e questo e quelle sono un prodotto dell'attività volitiva ⁽¹⁾.

Questa concezione del giudizio è affatto nuova nella filosofia scolastica; essa fa della scienza un atto di volontà, mentre concede alla verità ed all'errore un carattere di moralità.

La ragione sufficiente della adesione non sta, come presso S. Tommaso, nella visione di un rapporto di identità o di appartenenza del predicato al soggetto, ma nella libertà nostra.

Di conseguenza la semplice *apprensione* è un atto specificamente distinto dal giudizio; poichè l'uno ritrae della intelligenza; l'altro deriva dalla volontà; quello è necessario, questo è libero ⁽²⁾.

Ma vuolsi fare una distinzione. Quando l'Ockam ci dice che la sintesi mentale è l'opera della volontà, egli

(1) II Sent. qu. 25, K.: « Ad causandum actum quo apprehendimus complexum, qui dicitur compositio, concurrir actus voluntatis, sive intellectus sit sive non, quia notitiae incomplexae terminorum et intellectus, si sit activus, sunt naturaliter agentia et non plus inclinant ad formandum propositionem veram quam falsam, affirmativam quam negativam; et ideo vel formaret neutram vel simul utramque quod est contra experientiam, quia nemo non experitur quod simul formet utramque partem contradictionis licet formaliter non sit contradictio simul formare utramque. Ideo dico quod causa quare plus formatur propositio vera vel falsa affirmativa vel negativa est voluntas, quia voluntas vult formare unam et non aliam et ideo actus, quo apprehenditur complexum, formatur a notitiis incomplexis terminorum illius propositionis et ab actu illius voluntatis ».

(2) I Sent. prol. qu. 10; Quodl. V, qu. 6.

non vuole parlare dei giudizi empirici, delle verità contingenti, integrate da concetti *intuitivi*; questi giudizi sono motivati dall'evidenza colla quale un fatto psichico si presenta alla coscienza, ed un essere corporeo è percepito dai sensi ⁽¹⁾.

Inoltre, egli vuole che noi escludiamo qualsivoglia concorso dei sensi all'assenso a giudizi, i quali si riferiscono alla esistenza o meno di esseri sensibili ⁽²⁾.

Invece, allorchè trattasi di verità di ordine ideale, nella loro formazione o nell'assenso ad esse, la parte dell'intelletto è nulla; nella volontà sta la ragione dell'assenso e della natura della proposizione.

Così pure opera della volontà è la coscienza che noi abbiamo della cognizione di un oggetto; cioè il potere che abbiamo di riflettere sull'atto col quale conosciamo una cosa. Che l'atto *reflexus* sia distinto dal *directus*, per l'Ockam è evidente; la coscienza ci attesta che quando pensiamo non sempre riflettiamo al nostro pensiero.

Quale è adunque il principio dell'atto riflesso?

L'Ockam risponde che se l'intelligenza e l'atto diretto fossero il principio sufficiente dell'atto riflesso, ne seguirebbe che quando pensiamo, essendo quelli coesistenti, l'atto riflesso dovrebbe apparire. Ma il contrario ci è attestato dal senso intimo; l'atto riflesso non appare sempre contemporaneamente col diretto ⁽³⁾.

La libera volontà è, adunque, secondo l'Ockam, il principio dell'atto del sapere cioè del giudizio, come pure della coscienza dei fenomeni interni e dei loro oggetti ⁽⁴⁾.

L'Ockam riconduce e fa dipendere interamente dall'attività volitiva, l'attenzione, la maggiore o minore intensità di essa ed infine l'*actus comparativus* ⁽⁵⁾.

(1) Quodl. I, qu. 14; Quodl. V, qu. 5.

(2) Biel, I Sent. prol. qu. 1, K. L.

(3) II Sent. qu. 25, S.

(4) Ibid. L'Ockam ci dice che fra i fatti psichici ve ne deve essere uno il quale è anteriore e sfugge alla percezione del senso intimo; esso è atto di volontà. — Quod. 1, qu. 14.

(5) Ibid.

VI.

In natura sonvi soltanto individui, fatti: ciò che noi chiamiamo: causa, sostanza, natura etc. i concetti metafisici, in una parola, non sono altro che segni delle cose. Essi rappresentano l'idioma della mente, e il linguaggio col quale essa si rappresenta o unisce in sintesi una serie determinata di fatti, o di cose singolari. Non è a pensare che significhino rapporti reali o realtà oggettive al di fuori dello spirito e nelle cose: reali sono solamente gl'individui, gli oggetti singolari; la natura, la sostanza, la causalità non sono che modi di concepire i rapporti fra le cose, i quali modi sono tali perchè tale è la struttura dell'intendimento nostro. Questo è la condizione primordiale, non solo, ma la ragione unica della formazione di siffatti concetti. La loro origine non vuolsi cercare nell'azione, sullo spirito, d'una realtà comune negli oggetti, ma in un adattamento di queste a quello.

Realtà singolari; ecco quanto v'ha fuori di noi: concetti astratti, dei simboli, dei segni ecco ciò che esiste nella mente.

Ai concetti astratti corrisponde nulla di somigliante nelle cose.

Convieni notare che, nel sistema occamico, la possibilità di tali concetti in date condizioni e la necessità degli stessi nelle condizioni medesime sta nelle cose singolari. Sono esse che provocano in noi l'attività intellettuale a produrre una rappresentazione anzichè un'altra, a seconda delle leggi proprie e interne.

A questo punto il pensiero occamico si trova incoerente colla propria teoria della conoscenza, quasi un succedersi di segni.

Infatti, i fatti fisici, secondo l'Ockam, sono la base necessaria e la condizione *sine qua non* dei processi psichici: l'intuizione ci mette in contatto diretto colle qualità dei corpi, le quali, l'Ockam, seguitando il senso comune, fondamentale della ideologia scolastica, crede siano perfettamente simili alle rappresentazioni dei sensi: così fra l'intuizione del senso e dell'intelletto da una parte e la realtà esteriore dall'altra corre analogia e perfetta rassomiglianza. L'Ockam non dubita punto che i sensi interpretino in vario modo le impressioni dei corpi, (come fa

l'intendimento) e che essi pure posseggano il loro idioma particolare: essi non creano le proprietà dei corpi, ma le rappresentano quali sono in realtà ⁽¹⁾.

La criteriologia dell'Ockam si può riassumere dicendo: esiste un mondo sensibile, indipendente, fuori della coscienza: i sensi e l'intelletto nell'intuizione lo conoscono nella sua realtà oggettiva: nella conoscenza astratta non se ne ha che una cognizione puramente simbolica.

Donde ne conseguita che le cognizioni astratte, le metafisiche, s'aggirano intorno a simboli, di cui ignoriamo la corrispondenza colla realtà, siccome dire: senza fondamento reale. Positive, dotate di certezza, saranno invece le scienze, l'oggetto di cui è un sensibile che cade sotto l'intuizione dei sensi esterni, ovvero un avvenimento psichico che viene registrato dall'intuizione interna o riflessione: vuolsi dire delle scienze naturali e della psicologia empirica.

Questa concezione, in quanto separa le cognizioni astratte dall'empiriche, la metafisica dalle scienze positive, nega alle prime la certezza che attribuisce alle seconde, quand'essa infine stabilisce la vera conoscenza nell'intuizione, vale a dire nell'osservazione dei fatti fisici o psichici, ci sembra avanzare l'empirismo contemporaneo e additare la via allo studio della natura.

Sull'origine dell'idee non si scosta dalla teoria aristotelica. Dall'intuizione ci vengono tutte le rappresentazioni; ad essa s'ha da ricondurre ogni nostra cognizione. Nulla v'è nell'anima, innanzi l'esperienza, nè idee innate, nè forme a priori, nè facoltà primitive; nulla eccetto l'anima stessa.

La nostra scienza per costituirsi non abbisogna del rischiaramento, interno, oggettivo, d'una intelligenza separata, come pretesero gli Averroisti, oppure di Dio, secondo l'opinione dei Platonici. Sperimentiamo forse un siffatto rischiaramento?

L'unità nei materiali della sensibilità, il concetto nell'intuizioni, di per sè cieche, v'è introdotta dalla mente

(1) Ma oseremmo dire che anche su questo problema, l'Ockam ci sembra accostarsi all'idealismo, là dove dice, prima di Claude Bernard, che se l'organo della vista fosse al posto dell'udito e viceversa, noi udiremmo i colori e vedremmo i suoni; esprimendo con ciò la relatività dell'intuizione, relatività già intraveduta dai sofisti, quando affermavano che l'uomo era la misura di tutte le cose?

per la produzione di simboli, che interpretano le molteplici impressioni subite.

Due sono adunque le sorgenti della conoscenza, secondo l'Ockam; l'intuizione - interna ed esterna - cioè le capacità di ricevere delle impressioni; essa ci presenta l'oggetto conoscibile ed è recettività; l'astrazione rappresenta la spontaneità, l'attività dello spirito: per essa l'oggetto è pensato e il concetto è prodotto.

L'astrazione non termina coll'apparizione d'una *specie*, fedele rappresentazione astratta della *quiddità* delle cose: quindi l'Ockam afferma che nelle condizioni attuali dell'intelligenza ci è impossibile conoscere la natura delle cose, per via naturale ⁽¹⁾.

L'universalità, consistendo nella predicabilità e l'universale essendo un termine, un sostituto, la sintesi mentale diveniva il momento principale della cognizione scientifica. La scienza, secondo l'Ockam, non risulta da verità di ordine reale, condizionate dall'esperienza, ma si svolge intorno a verità di ordine ideale, le quali sono affatto indipendenti dall'esperienza.

Egli non limita il sapere alla conoscenza intuitiva e definisce la scienza: « La cognizione evidente delle verità necessarie, le quali sono ottenute mediante il ragionamento » ⁽²⁾.

Ora se la scienza è la cognizione dell'Universale, e se i concetti astratti non rappresentano le diverse ragioni oggettive delle cose, in qual modo il sapere che noi possediamo di esse medesime, potrà dirsi reale?

L'Ockam cela questa difficoltà sotto un'obbiezione dei realisti platonici. Costoro asseveravano che la presenza di realtà comuni e stabili nella natura era la condizione *sine qua non* della possibilità della scienza ⁽³⁾.

L'Ockam risponde loro che la scienza ha per oggetto diretto non realtà comuni esistenti in natura, ma oggetti esistenti nel pensiero; poichè il sapere risulta da proposizioni mentali, intorno alle quali si svolge.

(1) Nicola d'Autrecourt dal nominalismo dell'Ockam trasse queste conclusioni: l'esistenza di sostanze è indimostrabile: il sapere umano è una collezione di cognizioni intuitive, sensitive ed intellettuali. Cfr. De-Wulf, op. c., pag. 379.

(2) Quodl. I, qu. 2.

(3) I Sent. dist. II, qu. 4, O.

Ma, evidentemente, è dal contenuto del predicato universale della proposizione scientifica che la mente può trarre la scienza delle cose. In qual modo, adunque, possiamo dire che le nozioni scientifiche sono reali?

Le forme mentali, integranti il giudizio, sono segni o sostituti delle realtà singolari e concrete.

L'oggetto vero e reale della scienza, secondo l'Ockam, dovrebbero essere le cose singolari; ma, dato il loro numero illimitato, e l'impossibilità di poterle conoscere tutte in particolare, noi ci serviamo di segni i quali sono universali, perchè di essi possiamo affermare, nella proposizione scientifica, ciò che attribuiremmo alle realtà singolari; perciò dicesi che la scienza ha per oggetto gli universali ⁽¹⁾.

Contro i realisti platonici, l'Ockam dice che per salvare l'oggettività delle cognizioni scientifiche non è necessario porre nei singolari una realtà comune; ma è sufficiente che le idee generali « suppongano » cioè siano i segni degli esseri singolari ⁽²⁾.

Per questo, benchè i concetti universali non rappresentino la natura delle cose singolari, pure la scienza che attorno ad essi s'aggira, può dirsi reale; poichè essi sono i segni della vera ed unica realtà: la cosa singolare.

Alla realtà della cognizione scientifica poco importa, conchiude l'Ockam, che i concetti siano le rappresentazioni di oggetti reali ovvero nol siano; basta unicamente che essi siano i segni delle cose singolari ⁽³⁾.

Si dovrà concludere che la metafisica non esiste e che ogni scienza si riduce allo studio di puri concetti soggettivi?

Già lo Scoto l'avea detto: se gli Universali sono segni fittizi, la metafisica si confonde colla logica ⁽⁴⁾.

L'Ockam nega evidentemente la conclusione e come già ricorse alla *suppositio* per stabilire la realtà oggettiva

(1) Expos. aurea. De specie: « .. tamen de individuís non est scientia proprie dicta sed de universalibus tantum pro individuís et hoc propter eorum infinitatem, quia diversa a diversis cognoscuntur et ita pro communitate hominum esset inutile tractare de quocumque singulari vel de quibuscumque singularibus determinare ».

(2) I Sent. dist. II, qu. 4, M.

(3) I Sent. dist. II, qu. 4, M.; Ibid. O.: « scientiam realem esse de rebus potest intelligi ...quod res sint illa, pro quibus partes sciti supponunt et sic scientia realis est de rebus ».

(4) Prantl. op. c., vol. III, pag. 207, nota 98.

dei concetti, così ora, appoggiandosi ad essa, cerca di salvare la distinzione fra le scienze logiche e le metafisiche. Ogni cognizione scientifica si svolge attorno a giudizi ⁽¹⁾: a seconda, però, che i concetti integranti questi ultimi, *suppongono* e sono segni delle cose singolari, ovvero di altri segni esistenti nella mente, noi abbiamo la logica, ovvero le scienze reali.

« Le scienze razionali, dice l'Ockam, non si distinguono dalle reali per ciò che queste hanno per oggetto delle cose, quelle invece no; ma si distinguono, perchè nelle scienze reali i termini od i concetti fanno le veci delle cose singolari; nelle razionali essi sono i sostituti di altri segni » ⁽²⁾. Così vuoi nelle scienze che si dicono logiche, sia in quelle che chiamansi reali, la nostra mente non si trova in contatto con oggetti reali, colle cose, ma con segni affatto soggettivi. La loro distinzione non è desunta dall'oggetto stesso, il quale è, in ambedue i casi, segno e non cosa significata, ma essa deriva dal modo col quale questi segni tengono il luogo delle cose singolari: quelli sono segni indiretti e mediati, questi sono diretti e immediati.

Il pensiero fondamentale, il quale domina queste teorie è, nell'Ockam, il seguente: noi non conosciamo le cose, ma unicamente i loro segni soggettivi.

Poichè questi « suppongono » per le cose singolari, vale a dire, il segno ci fa pensare e ci richiama la serie delle cose, come queste non si possono pensare senza il segno, così è vero che la base della scienza è reale, pur essendo un segno soggettivo, l'obbietto diretto ed immediato di essa ⁽³⁾.

Ne segue evidentemente che, la proposizione universale per essere vera, non è necessario che il contenuto del predicato sia l'identica realtà con quello del soggetto; e l'uno si possa affermare dell'altro per identità: basta in-

(1) Ibid. M.: « Scientia quaelibet sive sit rationalis, est tantum de propositionibus, tanquam de illis quae sciuntur, quia solae propositiones sciuntur ».

(2) Ibid. N.: « Scientia realis non per hoc distinguitur a rationali, quia scientia realis est de rebus, ita quod ipsae res sint propositiones scitae vel partes illarum propositionum scitarum in scientia reali stant et supponunt pro rebus, non sic autem termini propositionum scitarum in scientia rationali, sed illi termini stant et supponunt pro aliis ».

(3) S. t. log. O., c. 43: « Substantiae secundae significant multa. Hoc enim nomen — homo — non significat primo unam naturam comunem omnibus hominibus, sicut multi errantes imaginantur, sed significat primo omnes homines particulares ».

vece che il concetto - predicato - abbia almeno la stessa estensione del concetto soggetto e possa quindi essere il segno o sostituto di tutte le cose singolari significate dal soggetto (1). Laonde, aggiunge l'Ockam: « Non si richiede, che il soggetto ed il predicato siano la stessa cosa, nè che il predicato inerisca nel soggetto in natura, e che esista realmente nel soggetto, nè sia congiunto al soggetto nella realtà: così come alla verità di questa proposizione: quegli è un angelo, - non è necessario che il concetto comune - angelo - sia la stessa realtà con ciò che è significato dal soggetto, nè che gli sia inerente o qualcosa di somigliante. Ma è sufficiente e necessario che, tanto il soggetto che il predicato, tengano le veci della stessa cosa; e quindi, se in questo caso: « questi è un angelo », il soggetto e il predicato stanno per la stessa cosa, la proposizione è vera. E con ciò non si denota che quegli possenga o che in esso esista la natura angelica o alcunchè di simile: ma vuolsi significare che questi è veramente un angelo; non però il predicato, ma ciò del quale il predicato è il sostituto. Parimente, quando si dice: - Sorte è uomo -, - Sorte è animale -, non si denota che Sorte abbia l'umanità o l'animalità nè si afferma che la natura umana o l'animale sia in Sorte; neppure che l'essere di uomo o di animale sia in Sorte od appartenente all'essere sostanziale di lui, ovvero sia inchiuso nel concetto essenziale del medesimo » (2).

(1) Ibid. II, cap. 4: « Ad veritatem propositionis universalis non requiritur quod subjectum et praedicatum sint idem realiter, sed requiritur quod praedicatum supponat pro omnibus illis, pro quibus supponit subjectum, ita quod de illis verificatur ».

(2) Ibid. c. 2.

CAPO V.

Appetito sensitivo e razionale.

1. *Natura dell'appetito sensitivo; esistenza e natura della libertà umana; la libertà; la mozione divina.* — 2. *La volontà e l'intelletto.*

I.

Secondo la filosofia aristotelica, tutti gli esseri hanno fini determinati, loro prefissi dall'Essere primo, ai quali debbono giungere coll'esercizio della propria attività specifica. Questa tendenza a raggiungere lo scopo è immanente e nasce dalla natura stessa dell'essere. Questa concezione fondamentale passò intera al sistema tomistico. Secondo S. Tommaso, nulla esiste nell'universo che non tenda ad una perfezione, la quale è, nel tempo stesso, lo scopo della sua attività (¹). Ciò è richiesto dal modo d'operare di Dio e dalla natura d'ogni essere.

Secondo l'Ockam, invece, in nessun modo possiamo provare l'esistenza di una finalità nelle cose create. Si vedrà più innanzi, parlando di Dio, che l'Ockam nega la possibilità di conoscere che Dio operi per uno scopo. Quindi, ponendosi dal punto di vista sintetico, noi ignoriamo, secondo l'Ockam, se Dio abbia prefisso un fine ad ogni creatura. L'esistenza di questo ci è pure ignota se esaminiamo il problema analiticamente. Infatti, secondo l'Ockam, nè per mezzo della esperienza, e neppure, mediante il ragionamento *a priori*, ci è possibile sapere se ogni essere creato si volga verso uno scopo determinato (²).

Ciò nonostante, se noi non possiamo provare che le cose posseggono uno scopo determinato dalla causa effi-

(1) S. Theol. I, 11, qu. 1, art. 11.

(2) Quodl. IV, qu. 1; Quodl. I, qu. 2: « Secundo vero modo loquendo dicerent quod non potest probari ex per se notis nec per experientiam quod quilibet effectus habeat aliquam causam finalem distinctam ab efficiente, quia, non potest probari sufficienter quod quilibet effectus habeat aliquam causam finalem ». — Queste parole contengono tutta una teoria dell'Ockam intorno alle cause finali. Invero ne risulta che, secondo lui, il principio di causalità finale non è universale ed evidente; poichè non siamo sempre in grado di determinare se un fenomeno invece di essere il fine d'un altro ne sia solo il risultato, l'effetto.

ciente, l'esperienza quotidiana ci mostra, dice l'Ockam, che gli esseri dotati della conoscenza, si volgono alla ricerca di molteplici e svariati oggetti. Questa tendenza, questa attrazione, verso una cosa, nasce dalla cognizione d'un oggetto ⁽¹⁾. La parte effettiva dell'attività animale, per l'Ockam, come per S. Tommaso, si radica nella capacità di conoscere. Siccome la tendenza alla ricerca d'un oggetto è la manifestazione dell'attività dell'operante, così, dice l'Ockam, è propria dell'essere compiuto e perfetto; la materia n'è incapace perchè priva d'attività e puramente passiva ⁽²⁾.

Appetito sensitivo e potenza conoscitiva sono distinti?

No, risponde l'Ockam, poichè nell'anima tutto è uno e semplice, nè si deve porre distinzione alcuna di potenza; così appetito e conoscenza sensitiva, come intelligenza e appetito razionale si confondono nell'identica ed unica realtà vivente - l'anima -. Ogni distinzione fra essa è solamente nominale e dipende da una considerazione estrinseca e mentale ⁽³⁾. Le due forme d'attività psichica - la conoscitiva e l'appetitiva - si differenziano però, a suo modo di vedere per gli effetti, che producono nell'anima.

Mentre nel processo conoscitivo-sensitivo la ripetizione degli stessi atti ingenera l'attitudine a riprodurli, in contrario noi dobbiamo negare l'esistenza di disposizioni, di - abiti - nella parte affettiva.

Donde proviene, che, dopo aver noi compiuto spesse volte i medesimi atti passionali, ci sentiamo maggiormente inclinati a ripeterli? La facilità colla quale noi ripetiamo gli stessi atti, di ira per esempio, non ci prova che esiste in noi un abito?

L'Ockam risponde che la ripetizione degli stessi atti dell'appetito sensitivo non ingenera in nessun modo una disposizione nel soggetto, ma che la facilità consecutiva a detta frequenza, procede solamente da modificazioni fisiologiche, apparse nell'organismo. Esse furono prodotte

(1) II Sent. qu. 24, T. V.: « Impossibile est naturaliter... quod potentia aliqua cognoscitiva sive sensitiva, sive intellectiva habeat actum circa quodcumque obiectum qui appetitus sequens cognitionem appetitivam non habeat talem actum circa illud obiectum, qualem natus est habere, sicut quilibet experitur in se... ideo cognitio sensitiva et appetitus sensitivus nullo modo distinguuntur ex natura rei ».

(2) Quodl. III, qu. 19.

(3) S. Theol. I, II ae, qu. 1, art. 2.

dai primi atti e ne facilitano la ripetizione. Ecco le sue parole: « I medici, mediante l'arte medica, diminuiscono la concupiscenza e così dispongono ad atti casti. È chiaro, eziandio, che simili inclinazioni si tolgono o generano per modificazioni fisiologiche, per esempio, colla scomparsa del calore o del freddo, anche senz'alcun atto dell'appetito sensitivo. Inoltre, se, coll'esercizio dell'appetito sensitivo, si producono certe modificazioni fisiologiche, sentiamo nascere nell'appetito stesso le passioni così forti, i moti così violenti, come se giammai avessimo avuto alcun abito buono. Ciò accade frequentemente, perchè a cagione del cibo, il calore aumenta ed il freddo diminuisce, indi nascono i detti moti d'appetito sensitivo.... Quindi dico, che dagli atti dell'appetito stesso nessun abito viene direttamente generato, il quale risiede nel medesimo come nel soggetto, benchè molti abiti vengano prodotti dall'attività conoscitiva. Dopo molti atti appetitivi, nessuno si sente maggiormente inclinato a compiere atti simili » (1).

L'Ockam considera gli abiti, come pure modificazioni fisiologiche, il cui soggetto è solamente il corpo. Nell'anima egli pone solamente gli atti dell'appetito sensitivo; cioè le passioni.

Secondo S. Tommaso, le passioni risiedono nel composto; il loro esercizio è sempre accompagnato da modificazioni fisiche. Le passioni, invece, secondo l'Ockam, risiedono nella sola anima, come nel loro soggetto naturale e proprio (2); le modificazioni fisiologiche che accompagnano un moto passionale, non ne sono l'aspetto fisiologico, ma un semplice concomitante (3).

(1) Quodl. II, qu. 16 (IV Sent. qu. 12, L.): « Medici, per artem medicam diminuunt concupiscentiam et sic disponunt ad actus castos. Patet etiam quod tales inclinationes auferuntur sine omni appetitu sensitivo per transmutationem corporalem, puta per generationem vel corruptionem caloris vel frigoris sine vel actu appetitus sensitivi. Praeterea per magnum exercitium actus sensitivi, si corpus transmutetur per infirmitatem vel comestionem vel potationem, ita fortes passionem insurgunt et actus in appetitu sensitivo erunt, sicut si nunquam habuisset tales actus laudabiles. Et hoc frequenter, quia per comestionem calor augmentat et frigus diminuitur, ex quo causatur apprehensio et tales actus appetitus sensitivi. Quod non esset verum, si tales habitus inclinantes ad actus virtuosos ponerentur in appetitu sensitivo.... »

Et ideo dico, quod ex actibus appetitus sensitivi nullus habitus generatur immediate, subiective existens in appetitu sensitivo... Nec post multos actus appetitivos experitur se quis magis inclinatum ad actus consimiles.... ».

(2) Quodl. II, qu. 15.

(3) Noi abbiamo visto che l'Ockam aveva affermato essere l'anima il solo e vero soggetto della sensibilità.

La teoria tomistica era in stretta dipendenza colla concezione dell'anima, forma del corpo. L'Ockam al contrario è piuttosto inclinato ad affermare che l'anima, riguardo al corpo si comporta come motore al mobile. In ciò egli non fa che continuare le tendenze platoniche che avemmo già occasione di trovare in lui.

Nei tempi moderni, Descartes non seppe spiegare l'azione vicendevole delle due sostanze. Ciò fece sì che egli accettasse la sola anima, come sede delle passioni; nel corpo pose solamente i movimenti meccanici, occasionati dagli spiriti animali ⁽¹⁾.

La volontà è libera? Gli scolastici non ne dubitarono. Essi supposero l'importanza etico-sociale dell'esistenza del libero arbitrio nell'uomo. L'ordine sociale e morale, come pure tutt'intera la teologia e la vita del cristianesimo riposano sull'esistenza della libertà.

Gli scolastici però, concordi nell'affermare l'esistenza del libero arbitrio, discordavano fra loro nello spiegarne l'intima natura.

L'Ockam non trattò *ex-professo* e sistematicamente della natura della volontà umana; le sue teorie in proposito sono disseminate qua e là nelle svariate questioni dei quodlibeta e delle sentenze. « Noi ricorriamo, dice egli, alle prove di ragione, alla deduzione da principi metafisici per stabilire l'esistenza in noi della libertà ». Però, seguendo questa via, all'Ockam sembra impossibile, raggiungere la certezza intorno all'esistenza oggettiva del libero arbitrio; giacchè troppa è la diversità dei pareri dei filosofi su questo punto.

A suo avviso, dobbiamo piuttosto consultare la nostra esperienza personale. Dove infatti cercare la ragione di questo sentimento invincibile, costante, spontaneo, della propria indipendenza nell'esercizio dell'attività volitiva, se non nella percezione diretta d'una realtà oggettiva, cioè la volontà libera? ⁽²⁾.

(1) Oeuvres edit. Garnier. — Traité des Passions, art. 47.

(2) Quodl. I, qu. 16: «non potest probari (libertas voluntatis) per aliquam rationem, quia omnis ratio probans accipit aequè dubia et aequè ignotum conclusioni vel ignotius. Potest tamen evidenter cognosci per experientiam, per hoc quod homo experitur; quod quantumcumque ratio dictet aliquid, potest tamen voluntas hoc velle vel nolle ».

I deterministi moderni chiamarono, ad esame la testimonianza della coscienza e si domandarono, se non si tratta d'una illusione della quale noi saremmo le vittime.

Ma v'ha un'altra specie d'argomenti, che l'Ockam tira dalla coscienza morale. Il sentimento della responsabilità, che si manifesta nella gioia per una buona azione compiuta e nel rimorso a 'cagione d'un misfatto domanda un operante libero, il quale possa, a suo grado, conformarsi alla legge. Come rendersi conto e qual base dobbiamo dare alle leggi che regolano il nostro operare, ai consigli, i quali dirigono i nostri giudizi, alle pene e alle ricompense, che sono le conseguenze della colpa e dell'onestà, se una necessità irresistibile e cieca ci spinge ad una determinata azione? ⁽¹⁾.

Quindi, egli conchiude che esiste in noi: « *potestas, qua possum indifferenter et contingenter effectum ponere, ita quod possum eundem effectum causare et non causare, nulla diversitate circa illam potentiam facta* » ⁽²⁾.

La nozione della libertà, secondo l'Ockam, è integrata da due idee parziali: dalla indifferenza e dalla contingenza: libero, infatti, è colui il quale può volere o non volere: scegliere questo oggetto o quello. Essa abbraccia quella che gli scolastici chiamano *libertas exercitii et libertas specificationis*.

In che consiste, secondo l'Ockam, l'indifferenza della volontà riguardo al bene? L'indeterminismo od indifferentismo dell'Ockam non è somigliante a quello che si volle attribuire allo Scoto, secondo il quale, la volontà, nelle proprie decisioni, non dico sarebbe necessitata o determinata, ma neppure diretta, influenzata o disposta al volere dall'oggetto, da motivi, da abiti, da disposizioni dell'appetito sensitivo. Questo indifferentismo lo si volle comune alla scuola scotista ed una caratteristica del suo volontarismo. L'indifferentismo od indeterminismo dell'Ockam non è neppure quello della scuola tomistica, in rapporto cioè ai beni particolari.

In che consiste adunque? Esaminiamo le sue teorie.

Questa coscienza della indipendenza non si ridurrebbe piuttosto all'incoscienza della nostra dipendenza? In generale tutti gli psicologi scolastici s'attennero a credere l'infallibilità del testimonio della coscienza, senza criticarne il valore oggettivo. Per l'Ockam l'obiezione dei deterministi non può avere alcuno valore, poichè la coscienza direttamente percepisce l'esistenza della libertà, come la vista attesta l'esistenza del colore.

(1) Biel. op. c. II, dist. 25, qu. un. M.

(2) III Sent. qu. 10; quodl. I, 16; I Sent. dist. 2, qu. 1, M.

La libertà, secondo l'Ockam, se non esclude affatto, non inchiude, almeno, la possibilità di peccare, di fare cioè ciò che è contrario alla ragione retta. Questo potere è un segno dell'esistenza della libertà non ne è la caratteristica fondamentale. Infatti, noi dobbiamo negare la possibilità di peccare a Dio e agli angeli: si dirà perciò che essi non sono liberi? ⁽¹⁾. Laonde, appare evidente che il potere di peccare suppone bensì il libero arbitrio, non ne è inchiuso nel concetto.

La dottrina dell'Ockam circa l'esistenza di un fine dell'umano operare, intorno alla attitudine della volontà verso di lui, è alquanto incerta, a cagione della mancanza di passi chiari; poichè l'Ockam tratta di siffatti argomenti soltanto in via incidentale. Ciò non ostante non ci sarà impossibile chiarire ed esporre il suo pensiero.

Lo Scoto aveva insegnato che la volontà, come appetito naturale, tende necessariamente e sempre verso la felicità, in particolare, non solo in generale. Ma la libera volontà vi tende nè continuamente nè in modo necessario ⁽²⁾.

L'Ockam riporta la teoria dello Scoto in questo modo: la volontà non gode necessariamente del fine ultimo, conosciuto in modo generico ed indeterminato, nè in particolare ed oscuramente e infine neppure soltanto in particolare.

L'Ockam soggiunge: benchè queste conclusioni siano da accettarsi, come io ritengo, tuttavia le ragioni addotte non sembrano sufficienti ⁽³⁾.

Sarà da credere che il pensiero dell'Ockam, in ciò che concerne i rapporti della volontà al fine, coincide esattamente con quello dello Scoto?

Noi non lo crediamo. Vediamolo.

Esiste un fine prestabilito al quale la volontà tende necessariamente?

Ecco le parole dell'Ockam: « Dico all'argomento principale che la volontà non è inclinata verso il fine in modo naturale, eccettoche si intenda per inclinazione naturale, quella comune a tutti gli esseri ».

(1) Biel. II, dist. 25 D. F.

(2) P. Minges. Ist Duns Scotus indeterminist? pag. 39 ssgg. Münster 1905. — Il Minges vuol provare che lo Scoto non è indeterminista e che il preteso volontarismo di lui non è che apparente.

(3) I Sent. dist. 1, qu. VI, B.: « quanvis conclusiones est credo sunt tenendae tamen rationes non videntur probare sufficienter ».

Ma l'Ockam aggiunge subito parole che sembrano antitetiche all'affermazione precedente: « Non è vero l'affermare che tutto ciò che si compie contro tale tendenza è atto violento. E quando si dice che ogni essere si volge verso la propria perfezione, ciò devesi negare, nell'accezione stretto di - inclinazione -, eccetto che l'essere perfettibile sia un agente naturale; ma la volontà non è tale » (1).

Dalle parole surriferite non ci è lecito dedurne in modo certo che l'Ockam ha insegnato l'esistenza nelle volontà di una tendenza necessaria verso un fine prestabilito: il carattere generale del suo pensiero ed il testo citato più sopra ci fanno propendere verso la tesi contraria (2).

Per fine ultimo, continua l'Ockam, si può intendere o la felicità soggettiva ovvero la oggettiva. In qual modo la volontà si comporta di fronte ad ambedue?

La risposta dell'Ockam suona così: la volontà è perfettamente libera sia per rapporto alla felicità oggettiva sia verso la soggettiva.

Ecco le tesi che egli pone in relazione alla felicità oggettiva:

1. « La prima conclusione sarà che la volontà, affatto liberamente desidera il fine ultimo, quando gli appare in modo indeterminato e generico; poichè la volontà può amare o non amare la felicità, desiderarla o non desiderarla. Infatti tutto ciò che l'intelletto può dettare di non volere, può essere rifiutato dalla volontà; ora quello può giudicare che ci è possibile soltanto la felicità che possediamo al presente e quindi può la volontà non volere la felicità » (3).

(1) Ibid. X.: « Ad argumentum principale dico quod voluntas non naturaliter inclinatur in finem nisi accipiendo inclinationem naturalem quae sit secundum communem cursum. Et de tali inclinatione non est verum quod quidquid fit contra inclinationem violentatur. Et quando dicitur quod unumquodque inclinatur in propriam perfectionem. Ista est neganda stricte accipiendo inclinationem nisi quando illud perfectibile est activum naturale, cuiusmodi non est voluntas ».

(2) Altrove dice che l'uomo: « Diligere beatitudinem potest et non diligere... » (I Sent. dist. 1, qu. VI, P.); dice anche che la volontà: « ... non potest necessitari respectu cuiuscumque... ». (Ibid. qu. II, E.). Infine: (Ibid. qu. 4, F.), dice che non puossi dimostrare che la volontà è libera di fronte a qualsivoglia oggetto.

(3) I Sent. dist. II, qu. 6, P.: « Prima conclusio erit quod voluntas contingenter et libere modo exposito fruitur fine ultimo, ostenso in universale, quia scilicet diligere beatitudinem potest et non diligere et potest appetere sibi beatitudinem et non appetere. Ista conclusio persuadetur primo sic: illud potest esse nolitum a voluntate quod potest intellectus dicere esse nolendum, sed intellectus potest credere tantum statum quem de facto videmus esse sibi possibilem... et per consequens potest nolle beatitudinem ».

2. « La seconda conclusione afferma che alcuno può non volere la felicità in particolare » ⁽¹⁾.

3. « La terza conclusione pretende che alcuno può non volere la felicità in particolare la quale sia ritenuta possibile, sicchè può non voler possedere la felicità » ⁽²⁾.

Infatti la ragione può dettare ad un uomo che egli sarà mai felice e la volontà può quindi non voler esserlo. Inoltre alcuno può rifiutare la buona vita senza la quale sa di non poter raggiungere la felicità.

Infine egli stabilisce che non si può dimostrare per via naturale che la volontà non si acquieterà e non sarà del tutto contenta in altri beni all'infuori di Dio.

Si dirà, continua criticando le ragioni dei fautori della tesi contraria, che essendo l'oggetto della volontà il bene universale, pel parallelismo esistente coll'obbietto dell'intelletto, essa non s'acquieterà che nel bene sommo?

L'Ockam fa notare che non ogni volta che una potenza può apprendere un oggetto comune a più esseri, essa può cadere in possesso di questi, o perchè essi non sono proporzionati alla facoltà, o per l'azione di qualsivoglia altra causa. Nè si dica che la volontà è capace di bene infinito; poichè tale bene non è proporzionato alla natura finita della facoltà: esso sarebbe fine soprannaturale ⁽³⁾.

Dunque, secondo l'Ockam, la volontà può volere o non volere qualsivoglia oggetto, conosciuto sia in modo determinato, sia indeterminato, come la sede della felicità.

Inoltre i filosofi furono incapaci di assegnare quale sia il fine dell'operare umano; dunque non è possibile provare per via naturale, in che cosa esso consista ⁽⁴⁾.

L'Ockam afferma infine che la volontà non è determinata, ma assolutamente libera nell'atto del godere, del

(1) Ibid.: « Secunda conclusio: aliquis potest nolle habere beatitudinem ». IV Sent. qu. 14, D.: « Secundo dico quod intellectu judicante hoc esse finem ultimum, potest voluntas illum finem nolle ».

(2) Ibid. R.: « Tertia conclusio est quod aliquis potest nolle beatitudinem in particulari creditam esse possibilem, ita quod potest nolle habere beatitudinem ».

(3) Ibid. qu. 4, F.: « Secundo dico quod non potest naturaliter demonstrari quod voluntas non potest satiari nec quietari in aliquo citra Deum ».

(4) I Sent. dist. 1, qu. 4, X.: « Philosophi diligenter investigantes, quis sit finis ultimus operis humane, non potuerunt ad illum finem attingere, ergo non est verisimile, quod hoc possit naturaliter probari.... præterea, secundum omnes sanctos ad tenendum talem finem nobis esse possibilem requiritur fides; sed si possumus naturaliter, non esset fides necessaria ».

fine, cioè nella felicità soggettiva ⁽¹⁾; sicchè esso può cessare da detto godimento e lasciare dall'essere felice ⁽²⁾.

Una caratteristica del volontarismo occamico consiste nell'affermazione della piena libertà dell'appetito razionale dirimpetto alla felicità tanto oggettiva che soggettiva.

L'Ockam in ciò sorpassò lo Scoto e si pose a primo fautore dell'indifferentismo volontarista.

Ma oltre l'andar scevra da intrinseca necessità, la libertà è incompatibile con un esteriore costringimento da parte di un agente qualsiasi. È impossibile, secondo l'Ockam, fare violenza alla volontà in ciò che riguarda gli atti che immediatamente da essa procedono. Essa non può essere costretta a volere ciò che non vuole: ciò inchioderebbe contraddizione ⁽³⁾. La libertà consiste nel potere della volontà di entrare o di non entrare in attività, di spiegarsi in un modo invece che in un altro.

Ma se la volontà è libera di fronte alla felicità, quali sono i rapporti della medesima verso i beni concreti e particolari? La volontà, secondo l'Ockam, siccome a riguardo del fine ultimo, così in rapporto dei beni particolari è perfettamente libera ed indifferente: essa non è per nulla affatto necessitata a volerne uno piuttosto dell'altro; a volerli o a non volerli. In caso contrario niuna differenza esisterebbe più fra l'appetito animale ed il volere, fra l'uomo e il bruto: in ambedue non sarebbe libertà ⁽⁴⁾. L'Ockam, e S. Tommaso, sono d'accordo nell'affermare, in opposizione al determinismo psicologico più tardi professato dal Buridano e dal Leibnitz ⁽⁵⁾, che la volontà è

(1) Ibid. qu. VI, V.: « Finis ultimus potest accipi dupliciter: vel pro beatitudine creata possibili voluntati vel pro obiecto illius beatitudinis. Primo modo non est licitum voluntate frui fine ultimo proprie loquendo de frui, potest tamen contingenter, libere frui.... quia si voluntis potest frui aliquo creato minus bono multo fortius bono summo creato sibi possibili ».

(2) Ibid. qu. 2, E.: « ... sed voluntas respectu cuiuscumque obiecti libere et contingenter agit, igitur simpliciter voluntas potest cessare ab actu suo, igitur voluntas posset simpliciter facere se non beatam et ita voluntas non posset esse consummata in bono sicut voluntas viatoris ».

(3) Biel. II, dist. 25, propos. V.

(4) III Sent. qu. 12, Q. Q.: « Sexto ostendo quod posito quod voluntas necessario conformetur rationi eliciendo actum, quod voluntas non erit liberior appetitu sensitivo... ».

(5) Il Leibnitz definì la libertà: « Spontaneitas intelligentis », secondo lui la volontà è necessitata a volere il bene ritenuto il migliore. Secondo S. Tommaso il bene migliore è voluto necessariamente solo nell'ipotesi che a due o più beni paragonati dicano rapporto fra loro, non coll'ultimo fine. Cfr. Mercier. — Revue neo-scholastique, 1904, pag. 5, ssgg.

libera di fronte a qualsivoglia bene particolare, fosse pure ritenuto il migliore. Con questa differenza che, secondo S. Tommaso, se la volontà è libera di fronte al bene migliore si è per rapporto al bene massimo, al fine ultimo: per l'Ockam nei rapporti del bene migliore al fine, ma nella volontà devesi cercare la ragione della libertà di fronte a quello.

L'Ockam però è ben lungi dal negare che l'oggetto, ossia il bene particolare, abbia influenza sulla volontà: per lui, il libero arbitrio non è un potere cieco che si decide indipendentemente da ogni motivo. L'azione della volontà non è interamente separata dal giudizio. Essa interviene quando la deliberazione è compiuta, e si trova in presenza di diversi motivi d'operare, non decide da sovrana, senza che i motivi influiscano sopra di essa. Con S. Agostino, dice che *nihil volitum nisi praecognitum*; la cognizione del bene da volersi è presupposta dall'atto della volontà ⁽¹⁾. La cognizione del bene non è solo una condizione psicologica dell'attività volontaria, ma eziandio un coefficiente.

Inoltre, l'Ockam non nega che l'esercizio della libertà possa essere se non tolto, almeno reso facile dagli abiti buoni o cattivi, reso meno agevole a spiegarsi in un senso piuttosto che in un altro. La virtù od il vizio non distruggono la libertà, ma ne rendono difficile l'esercizio. Quindi la volontà sotto il loro influsso rimane pur sempre libera, ma subisce una predisposizione, un'inclinazione, una certa determinazione a un bene a preferenza che a un altro ⁽²⁾. Una simile determinazione, benchè in modo indiretto, è su di essa esercitata eziandio dalle passioni ⁽³⁾.

Dal sin qui esposto appare quale è il senso, il valore e l'estensione dell'indeterminismo dell'Ockam e di conseguenza del suo volontarismo.

Secondo l'Ockam, la presentazione d'un bene, fosse pur l'ultimo fine, la felicità, la valutazione del medesimo, la deliberazione da parte dell'intelligenza non sono gradualimenti determinanti la comparsa di un determinato

(1) Biel II, dist. 25, art. II: art. 3 N.

(2) Biel, II Sent. dist. 25, art. II concl. 5.

(3) Quod. II, qu. 17.

atto volontario, ma essi lo preparano solamente, non lo determinano. L'indeterminismo occamico non ha altro altro significato eccetto quello di una tendenza a dichiarare la volontà esente nei propri atti da qualsivoglia necessità, indipendente da qualunque determinazione estrinseca ⁽¹⁾. La vera e principale causa dell'atto volontario è la volontà stessa. Di fronte a qualsiasi motivo, bene, o disposizione la volontà rimane sempre libera ⁽²⁾.

Il volontarismo dell'Ockam si deve giudicare da questo punto di vista: esso s'estende alla metafisica, non si limita alla psicologia e alla morale ⁽³⁾.

L'indifferenza, l'indeterminazione della volontà non è puramente passiva; essa è invece un'indifferenza attiva. La volontà passa dall'esercizio della sua attività per virtù propria. Si dirà, adunque, come più tardi il Descartes, che la libertà è una creazione *ex-nihilo*?

Come, infatti, può la libertà trarsi dallo stato potenziale, per virtù propria? non supererebbe forse la capacità sua?

Dobbiamo supporre che alla volontà sia comunicato un impulso, il quale, salvaguardandone la libertà, la tragga dallo stato potenziale. L'Ockam si pone la questione e la risolve nel senso della necessità d'un movimento iniziale della volontà col concorso di Dio. Senza di esso la nostra potenza volontaria non potrebbe usare della sua attività ⁽⁴⁾.

Dio influisce bensì sulla volontà, ma non la violenta, la creatura conserva sempre la libera disposizione dei propri atti. È in potere di Dio l'impedire l'azione diretta che la volontà esercita sulle altre potenze dell'uomo, oppure togliere le condizioni psicologiche, necessarie all'esercizio dell'attività, giammai costringerla a volere ciò che essa non vuole ⁽⁵⁾.

(1) IV Sent. qu. 13, K: « Obiectum potest esse praesens voluntati in ratione volibilis: Deus similiter ad causandum et voluntas similiter et omnia ad actum volendi et tamen non oportet quod eliciatur actus volendi, quia hoc totum est in potestate voluntatis, quae potest sibi eligere libere sicut sibi placet, quantumcunque omnia sufficientia... ».

(2) Ibid.: « Et ideo respectu illius actus (elicitio) non oportet in aliquo quod determinetur voluntas nisi a seipsa ».

(3) V. più innanzi pag.

(4) Biel. II 25, quaestio unica art. 2: Quodl. I qu. 16.

(5) Biel. I. c.

Ma non c'inganniamo; quando l'Ockam domanda il concorso di Dio per trarre la volontà dallo stato potenziale all'attuale, non parla come filosofo, bensì come teologo ⁽¹⁾.

Come filosofo, egli può soltanto dichiarare che nessuna ragione ci muove ad ammettere che la volontà non sia la causa totale dei propri atti ⁽²⁾ o che Dio sia la causa diretta o indiretta degli esseri o dei fenomeni da noi conosciuti ⁽³⁾. La Sacra Scrittura c'insegna però il contrario per la bocca di Giobbe.

Il concorso di Dio all'attività volontaria non è anteriore ad essa; essa è simultanea; accompagna, non precede ⁽⁴⁾.

L'Ockam è fautore della mozione simultanea, se ci è permesso trasportare nel XIV secolo una locuzione in voga fra i teologi del seicento.

Quest'opinione fu comune a tutti coloro, i quali sull'esempio dei platonici, negarono la possibilità di una prova apodittica dell'esistenza di Dio. Questa corrente filosofica-teologica, passando per lo Scoto e l'Ockam, discende giù sino al Suarez ed ai molinisti dei giorni nostri. La soluzione che essi danno del problema, è ben lungi dall'essere compiuta e soddisfacente, perchè abbandona il primo movimento in potere della volontà. Ciò ben comprese l'Ockam, quando aggiunse che la causa seconda non riceve l'atto suo dalla prima. Questa l'aiuta soltanto, come tre uomini i quali concorrono, con un quarto, alla trazione d'una nave, non forniscono a questo la forza, ma aggiungendovi la loro, lo fanno capace di produrre l'effetto totale ⁽⁵⁾.

(1) III Sent. qu. 4, L.: « ...Sed Christianus qui habet ponere quod Deus concurrat in omni actione habet ponere quod Deo, non coagente cum voluntate, voluntas nullum actum elicit, quia deficit causa partialis necessario requisita.... ».

(2) Centiloquium. — I concl.: C - ssgg.

(3) Quodlib. II, qu. 1.

(4) II Sent. qu. 4, 5, k.: « Quia Deus est causa immediate cuiuslibet effectus, est « enim causa prima primitate perfectionis, sed non primitate durationis, quia eodem « instanti quo agit, agit et causa secunda... ».

(5) II Sent. qu. IV, V, S: « Si quaeras quomodo potest salvari ordo essentialis « inter causam primam et secundam.Dico quod una est superior in perfectione, puta « prima et secunda dependet a prima non tamen quod accipiat esse a prima, sed quia « conservatur ab ea, quia non potest secunda producere nisi prima producat... ». Vedi tutta la questione.

II.

Per i platonici la volontà era la facoltà più nobile, per gli aristotelici l'intelletto.

L'Ockam segue, in questo punto, lo Scoto, pur rimanendo consentaneo ai principi fondamentali della sua metafisica. Egli osserva che, se l'intelligenza e la volontà si considerano come un'unica realtà, l'anima, dalla quale sono affatto indistinte, la questione è affatto inutile: l'identità del loro essere toglie la possibilità d'un confronto qualsiasi ⁽¹⁾. Ma se le prendiamo in esame, astrazione fatta da queste osservazioni, facile è lo scorgere la superiorità dell'intelligenza sulla volontà. Infatti, dice egli, l'attività dell'intelligenza precede sempre l'esercizio della potenza affettiva e ne è la condizione psicologica. Il contrario si scorge per l'intelligenza; questa può svolgere la sua attività anche senza il concorso della volontà ⁽²⁾. Però, benchè nel momento iniziale la ragione preceda la volontà, tuttavia nel decorso, in seguito, in quasi tutto il complesso degli atti intellettuali, quali il giudizio, la riflessione, il richiamo delle idee, la deduzione sono legati a un atto di volontà ⁽³⁾.

Una tale precedenza non importa una perfezione in colui che la possiede.

Confrontati gli atti delle due potenze razionali, l'amore appare più nobile dell'atto dell'intendere e quindi, da questo punto di vista, la volontà è più nobile dell'intelligenza.

Di qui collo Scoto conchiude che la felicità non è riposta nella visione beata, nella contemplazione della verità assoluta, da parte dell'intelligenza, ma bensì nell'amore inalterabile della facoltà affettiva verso il sommo bene ⁽⁴⁾.

(1) II Sent. qu. 24, P: « ...Accipiendo voluntatem pro illo, quod denominatur a tali nomine vel conceptu, quod est principium elicivum actus volendi et intellectionis; « similiter, ut sic, voluntas non est intellectus nobilior non plus quam intellectus est « nobilior voluntate, quia sunt omnino idem. Sed accipiendo utrumque quantum ad « significatum quid nominis eorum, sic potest concedi quod voluntas est nobilior intellectu, « quia actus diligendi, qui connotatur per voluntatem est nobilior actu intelligendi qui « connotatur per intellectum ».

(2) Ibid.: « Potest concedi quod intellectus est prior voluntate quia actus intelligendi « qui connotatur per intellectum est prior actu volendi, qui connotatur per voluntatem... « sed ista prioritas non infert perfectionem ».

(3) II Sent. qu. 25, R.

(4) I Sent. dist. I, qu. 4 N: « Obiectum fruitionis patriae est ipsemet Deus, quia « amor amicitiae respectu cuiuscumque obiecti est perfectissimum, ergo fruitio est « amor amicitiae ». Ibid. M.

La beatitudine è atto di volontà. Certamente la cognizione è presupposta, ma la beatitudine perfetta consiste nell'amore. Ma se, in ciò, l'Ockam segue lo Scoto, il Werner ci dice ch'egli si lasciò influenzare dagli arabi quando ci afferma che la causa totale della felicità è Dio: la volontà e l'intelligenza sono affatto passive.

Infatti, continua l'Ockam, se l'intelligenza fosse attiva rispetto alla visione beatifica, la volontà potrebbe non volerla, come accade presentemente all'uomo pellegrino; poichè la volontà è libera, quindi sarebbe in poter suo di distogliere quella dalla visione beata. Così pure in virtù della propria libertà la potenza effettiva potrebbe divenire infelice anche in cielo se Dio non fosse la causa totale della felicità, e la volontà non si comportasse in un modo assolutamente passivo (1).

L'intelligenza, pari alla volontà nel suo essere, le è inferiore nella manifestazione intrinseca, cioè pel suo atto; la volontà, secondo l'Ockam, è superiore all'intelligenza non solo per riguardo al suo atto, ma eziandio in considerazione dell'importanza che essa ha nella vita intellettuale.

Anche per questo rispetto, l'Ockam rientra nella fila dei platonici.

(1) IV, qu. 13 K: «...quia eorum (angelorum) felicitas dependet a Deo sicut a causa
« totali quod patet similiter de visione: quia si intellectus esset activus visionis posset
« voluntas, ut videtur, avertere intellectum ab illa visione... similiter patet de fruitione,
« quae causatur totaliter a Deo: quia si voluntas esset activa, respectu illius actus-esset
« in potestate voluntatis, tum posset fieri misera in patria, sicut sibi placeret... ».

CAPO VI.

Esistenza e Natura di Dio.

1. *Carattere della teologia razionale.* — 2. *Critica delle prove dell'esistenza di Dio.* — 3. *Natura dell'idea che abbiamo di Dio, Ockam e Kant.* — 4. *Distinzione fra gli attributi divini.* — 5. *Dio è in un genere?* — 6. *Unità di Dio.* — 7. *Infinità di Dio.* — 8. *Intelligenza divina.* — 9. *Idee e possibili.* — 10. *Eternità del mondo.* — 11. *Volontà divina.*

I.

Esaminando le dottrine dell'autore sui problemi teologici, noi incontreremo le stesse tendenze che apparvero nella psicologia. Esse sono la conseguenza legittima dei principi metafisici ed ideologici del sistema nominalistico.

Il fideismo e l'agnosticismo, che vedemmo congiunti quando l'Ockam parla della natura dell'anima, li troviamo ancora uniti nelle teorie di lui sull'essere divino.

Quindi è, che l'Ockam, benchè in teoria e di diritto consideri la teologia razionale come parte della scienza metafisica, e le attribuisca carattere scientifico, di fatto però egli la fa rientrare nella rivelata, ed abbassa le verità, da quella insegnata, al livello di semplici affermazioni probabili. Con tutti i suoi contemporanei, l'Ockam distingue la cognizione che noi possediamo di Dio, al lume della sola ragione ed attraverso le manifestazioni esteriori di Lui nelle creature, da quella che acquistiamo, basandoci sulla parola di lui medesimo rivelantesi in modo speciale agli uomini.

S. Tommaso, in conformità dello scopo estrinseco da lui assegnato alla speculazione filosofica, aveva detto che le verità trovate dalla ragione, intorno alla esistenza ed alla natura di Dio, sono bensì certe e scientifiche, ma formano come il preambolo, la preparazione razionale della teologia rivelata.

Già, nello Scoto, noi osserviamo un certo restringimento in favore della fede del campo della speculazione filosofica intorno a Dio.

L'Ockam continua l'opera del maestro e fa scomparire affatto la teologia naturale come scienza filosofica. L'esistenza dell'oggetto della teologia non è che una verità probabile agli occhi della ragione: la certezza della stessa ci viene unicamente dalla fede. Similmente dicasi delle perfezioni divine. La ragione è impotente a conoscere l'esistenza e la natura degli esseri soprasensibili. Per cui la teologia naturale è la coordinazione di asserzioni contrarie riguardanti l'essere divino; le une e le altre suscettibili di prove egualmente fondate dinanzi alla ragione, benchè o la tesi o l'antitesi sia la sola certa, secondo la fede.

Talvolta, l'Ockam arriva a provare la probabilità della tesi contraria a quella affermata come certa dalla ragione rappresentata dallo Scoto e da S. Tommaso, facendo una critica sottile degli argomenti addotti da ambedue per stabilire la loro affermazione. Altre volte lascia in disparte il punto di vista metafisico, per considerare le quistioni da quello puramente sperimentale. Così gli accade nella critica delle prove della esistenza di Dio.

Tutte queste vie particolari, per le quali l'Ockam cerca di introdurre il suo agnosticismo nella teologia naturale, obbediscono ad un pensiero fondamentale, il quale domina le investigazioni intorno a Dio, vale a dire: L'essere divino è troppo elevato; egli è superiore a qualsivoglia nostra ricerca perchè noi possiamo conoscere con certezza qualcosa intorno a lui; è al di là e fuori del campo della cognizione scientifica: è, in certo qual modo, l'inconoscibile.

Se noi consideriamo i rapporti che a riguardo della conoscibilità dell'essere divino passano fra la ragione e la fede, apparirà evidente il carattere fideistico della teologia occamica.

Per contraccolpo, all'abbassamento della ragione di fronte alla fede, in ciò che riguarda la cognizione della natura di Dio, corrisponde, nell'Ockam, un'allargamento del campo della teologia rivelata.

II.

Dopo S. Anselmo gli scolastici si posero la domanda, se l'esistenza di Dio è una verità la quale s'imponga alla nostra mente, dopo il semplice esame dei termini che l'integrano. L'Ockam chiede « *Utrum Deum esse sit per se notum* ».

Rispondendo a questo problema, fa una constatazione di fatto: dice che la maggior parte dei teologi ci insegna che noi giungiamo alla cognizione di Dio, per via indiretta, vale a dire, servendoci delle cose create: l'esistenza di Dio non è, secondo essi, una verità evidente al semplice esame dei termini; al contrario noi dobbiamo provarla; non l'affermiamo come un fatto od una verità, ma ci appare certa dopo lunghe investigazioni (1).

Ma quest'argomento tolto dall'autorità ha ben poco valore probativo; e l'Ockam passa a una seconda constatazione.

Ammette che vi siano atei convinti. Ora se l'esistenza di Dio fosse una verità evidente, nel modo sopradetto, continua egli, se cioè l'esistenza di Dio apparisse evidente al nostro intelletto, al solo esame dei termini, come potrebbero esservi ancora degli atei? in qual modo si spiegherebbe il fatto, che alcuni, pur affidandosi alla ragione, negano che Iddio esista? (2).

Ciò che è noto per sè è necessario ed esclude ogni dubbio; l'esistenza di Dio non è adunque una verità per sè nota.

Ma ove risiede la ragione di questo fatto?

La ragione è, secondo l'Ockam, tutta d'ordine gnosologico: essa è in istretta relazione col nostro modo di conoscere.

La nostra cognizione essendo duplice, due sono pure i modi pei quali noi possiamo conoscere Iddio. Se noi conoscessimo Iddio *intuitive*, vale a dire, se la divina Natura fosse il termine diretto del nostro atto di conoscere, l'esistenza sua ci apparrebbe evidente, nel medesimo modo che ora possiamo con evidenza affermare che questa rosa è bianca.

(1) I Sent. dist. III, qu. 4.

(2) Ibid. Quodl. I, qu. 1.

Questa cognizione è propria ed esclusiva dei beati (1).

Noi possiamo, inoltre, conoscere in un'altra maniera, cioè in modo astratto: noi ci formiamo di Dio un concetto astratto bensì, ma complesso ed integrato da distinti concetti, astratti, comuni a Dio ed alle creature. Ora, secondo la teoria terministica, il concetto di ente perfettissimo *suppone*, vale a dire è il sostituto del quale si può affermare tutto che conviene a quello in natura.

Quando noi diciamo: Dio esiste; noi affermiamo l'esistenza di questo sostituto mentale. È evidente che noi non possiamo affermare di Dio l'esistenza, senza prima aver dimostrato col ragionamento, ovvero intuito, mediante la conoscenza intuitiva, l'esistenza reale dell'essere di cui il concetto della mente è il sostituto. Il fatto dell'intuizione diretta dell'esistenza di Dio fu scartata dall'Ockam, non rimane, secondo lui, che l'altra maniera di conoscerla cioè mediante il ragionamento induttivo (2).

Qual valore possiede, adunque l'argomento - *a simultaneo* - di S. Anselmo? Egli scorse il vizio radicale dell'argomento cioè il trapasso dall'ordine logico al reale; indi soggiunge che molte cose noi possiamo pensare le quali non esistono; noi potremmo affermarne la reale esistenza se il nostro pensiero fosse vero. Ecco come riferisce il pensiero d'Anselmo: « È possibile pensare una cosa, la quale non si può pensare come non esistente: dunque ciò di cui non si può pensare cosa maggiore non si può pensare come non esistente » (3).

In due sensi si può dire, risponde l'Ockam, che una cosa è la maggiore pensabile; od in quanto non v'ha impossibilità intrinseca a pensarla come la maggiore; in questo senso l'argomento anselmiano non prova; poichè molte sono le cose le quali non comportano contraddizione nel loro concetto; eppure non esistono. Inoltre, noi possiamo pensare che una cosa è la maggiore, quando noi sappiamo che di fatto esiste ed è la più grande. Ora l'argomento di Anselmo difetta di quest'ultima condizione.

(1) I Sent. dist. III, qu. 4, F.

(2) I Sent. dist. III, qu. 4, G.

(3) Quodl. VII, qu. 21: « Sed quomodo tum valet ratio quam facit cap. 3, ad probandum quod illud quo maius cogitari non potest cogitari non esse et sic arguit: possibile est cogitare aliquid quod non potest cogitari non esse, igitur illud quo magis cogitari non potest, non potest cogitari non esse ».

Esso dovrebbe, anzitutto provare che ciò di cui non puossi concepire cosa maggiore, esiste ed è maggiore di fatto. Solo a questa condizione, secondo l'Ockam, l'argomento d'Anselmo è valido (¹).

Infine, dice l'Ockam, se ciò di cui non si può pensare altro essere più perfetto esiste di fatto, poichè, a comune avviso, tale essere è Dio, ne seguirebbe che Dio esiste (²).

L'Ockam passa, dappoi, ad esaminare le prove che lo Scoto e S. Tommaso adussero in favore dell'esistenza di Dio.

Il risultato della critica che l'Ockam fa di esse sarà, come vedremo, l'incertezza della nostra mente a riguardo della esistenza d'una causa del mondo visibile.

Esiste una causa dell'universo?

Nei *Quodlibeta* l'Ockam risponde ponendo tre tesi:

A) Non si può provare colla ragione naturale, dice egli, che Dio è la causa naturale di tutte le cose.

Infatti, è impossibile provare, con sufficiente fondatezza, che molte altre cause, per esempio i corpi celesti, non siano la ragione sufficiente dei numerosi esseri che noi vediamo apparire. In tal caso non è inutile affatto il porre Iddio come la causa immediata di essi? a che servirebbe la causalità di lui?

Inoltre, continua, supponiamo che la ragione naturale provi che Dio è la causa immediata e diretta di tutte le cose: non potendo noi dimostrare che egli concorra alla produzione di ogni effetto come causa necessaria bensì, ma insufficiente, ne seguirebbe, che egli è la causa sufficiente di ogni cosa; a che dunque si ridurrebbe la causalità degli esseri creati? noi dovremo logicamente negar loro ogni potere produttivo e casuale (³).

(1) Ibid.: « ... dico quod aliquid esse summe cogitabile potest intelligi dupliciter; vel vera cogitatione vel cogitatione non includente contradictionem, quia non omnis cogitatio non includens contradictionem est vera cogitatio ».

(2) Ibid.

(3) Quodl. II, qu. 1: « ... non potest probari naturali ratione quod Deus sit causa immediata efficiens omnium. Tum quia non potest sufficienter probari quin aliae causae, puta corpora coelestia, sint sufficientes respectu multorum effectuum per consequens frustra poneretur causa immediata efficiens illorum. Tum quia si posset probari naturali ratione quod Deus sit causa efficiens omnium et non posset naturali ratione probari quod esset causa partialis necessaria vel insufficientis omnium, aequè faciliter posset probari naturali ratione quod esset causa sufficiens omnium et ita frustra ponerentur aliae causae efficientes ».

B) Non si può neppure provare che Iddio è la causa immediata, non di tutte le cose visibili, ma di un essere particolare.

Se noi potessimo dimostrare che Dio è la causa di questo effetto, perchè non saremmo in grado di affermare che egli è la causa di un altro, e così di seguito?

Ma Dio non è la causa immediata di tutti, dunque non è neppure di uno in particolare (1).

C) Non si può provare colla ragione che Dio è la causa sufficiente di qualche essere, anche solo indiretta.

Anzitutto, continua, debesì notare, che se Dio è la causa indiretta di un essere, sarà la causa diretta di qualche altro. Ora non si può provare che Dio è la causa diretta di qualche cosa.

Inoltre, noi non sappiamo se esistano altri esseri, prodotti da Dio, eccezion fatta dei corpi, i quali cadono sotto i nostri sensi; perchè la nostra ragione non è in grado di sapere se esistano sostanze spirituali, separate dalla materia: essa ignora anche se i corpi celesti, come pure dette sostanze, abbiano origine da un altro essere. Si dirà, che almeno l'anima nostra razionale è prodotta da alcuno? Come non è possibile dimostrare l'origine delle sostanze separate, così pure dicasi dell'anima; noi non sappiamo se esista nel nostro corpo.

Ma qual'è la causa degli esseri sensibili? L'Ockam risponde che sono gli agenti naturali, e i corpi celesti.

Queste sono, agli occhi della ragione, le cause sufficienti le quali ci bastano per rendere ragione dell'origine del mondo visibile. Se altra causa esiste, la ragione l'ignora.

Ciò adunque che v'ha nella natura di scientificamente certo, secondo l'Ockam, sono solamente gli esseri materiali, soggetti al movimento locale e quantitativo: il mondo soprasensibile è affatto ipotetico, problematico agli occhi del filosofo; e di esso la ragione non debesì occupar, affin di poter giungere alla cognizione dell'esistenza del principio d'ogni realtà.

(1) Quodl. II, qu. 1: « Secundo dico quod non potest probari naturaliter quod Deus sit causa efficiens alicuius effectus quia non potest probari sufficienter quod sint aliqua effectibilia praeter generabilia et corruptibilia quorum causae sufficientes sunt corpora naturalia inferiora et coelestia corpora quia non potest probari sufficienter quod substantia separata quaecunque nec aliquod corpus coeleste causatur a quocunque efficiente. Nec etiam de anima intellectiva... demonstrative potest probari quod ab aliquo efficiente causatur... quia non potest demonstrari quod talis anima sit in nobis ».

Mentre S. Tommaso voleva ascendere all'esistenza di una causa prima e necessaria, anche solamente dall'osservazione del mondo sensibile, l'Ockam pensa che per spiegare il sorgere e il perire delle cose sensibili, basta la causalità degli astri, come insegnava la fisica dei suoi tempi. Noi non dobbiamo, secondo l'Ockam, cercare altra causa delle cose sensibili, - poichè altre, per la ragione, non esistono -, all'infuori delle forze cosmiche. La fede ci insegnerà, forse che v'ha una causa anteriore a queste, ma la ragione non ci dice di più.

Dal sin qui detto parrebbe che l'Ockam, avendo negato la causalità di Dio nel mondo, si abbia chiuso la via per cui dalle cause finite ascendere alla causa infinita, universale e prima e quindi abbia negato la possibilità di provare l'esistenza di Dio pel principio di causalità. Alcuni lo credettero, ma a torto (1).

Nel commento alle sentenze di Pietro Lombardo, l'Ockam ci presenta un argomento, desunto dalla causalità, che noi scorgiamo negli esseri.

Tutti, dic'egli, intendono per Dio, l'essere anteriore ad ogni altro, il principio d'ogni cosa. Perciò dobbiamo vedere, se esiste un essere primo sotto ogni rapporto, in modo che nulla lo preceda.

Alcuni dicono potersi provare che esiste un essere anteriore ad ogni altra causa e fine delle creature. Che egli sia la causa prima si può dimostrare nel seguente modo: Alcuni effetti si producono, dunque sono prodotti da loro stessi, oppure da qualche altro essere. È impossibile che essi producano sè stessi: sono quindi prodotti da un altro essere. Sia A questa causa. Ora domandiamo A è la causa prima da niun'altra causa prodotta? Se così è A è Dio in forza della definizione; A non è la causa prima? In questo caso, supponiamo che la causa di A sia B. Ora porremo per B. le stesse questioni che per A. Che cosa ne seguirà? Che dobbiamo ammettere una serie infinita di cause, oppure affermar l'esistenza d'una prima causa.

(1) Stökl, op. c., pag. 1012: « Verhält sich aber das also, wie kann man dann von dem Dasein der Welt auf das Dasein Gottes mit Sicherheit hinüberschliessen? ».

L'argomento fondato sulla causalità, è sufficiente, conchiude l'Ockam, ed è comune a tutti i filosofi (1).

Anche questa prova che pure gli sembra sufficiente, non esclude, a suo modo di vedere, ogni contestazione. Perchè? La ragione, n'è, dic'egli, che riesce difficile o quasi impossibile dimostrare contro i filosofi, che una serie infinita di cause della stessa specie è contraddittoria e irrazionale. È forse possibile dimostrare che un uomo non è prodotto da un altro, come da causa totale? dunque, quando si tratta di cause della stessa specie, l'una può esistere senza l'altra; laonde una serie infinita, in tal caso, sarebbe possibile (2).

Secondo l'Ockam l'argomento tolto dalle cause efficienti incontra una difficoltà grave e quasi insolubile; la possibilità cioè d'un numero infinito di cause subordinate. S. Tommaso afferma bensì che una serie infinita di dette cause è possibile, ma supposta però l'esistenza di Dio (3). Dio potè creare il mondo *ab aeterno* e quindi dall'eternità le cose sarebbero incominciate ad esistere. Ma dire che una serie infinita di effetti e di cause non presuppongano una causa prima è per lui errore manifesto (4).

Come cerca d'evitare questi errori?

Egli insiste piuttosto sulla conservazione delle cose da parte della causa efficiente, e propone l'argomento modificato così: Tuttociò che è realmente prodotto, è conservato da qualche causa, sinchè dura nell'essere. Ora si può domandare se la causa conservante è a sua volta prodotta o no. Se essa è prodotta, allora si può ripetere la domanda, in modo che bisogna fermarsi ad una causa che conserva e non è conservata, oppure ammettere una

(1) Sent. I, dist. II, qu. 10, B.: « Quia omnes intelligunt Deum esse ens simpliciter primum ideo primum videndum est utrum sit aliquod ens simpliciter primum ita quod nihil sit prius eo. . primum probatur sic: aliquod est effectibile aut igitur a se aut a nullo aut ab aliquo alio. Non a se nec a nullo, patet igitur ab alio. Sit illud - A -, tunc quaero aut - A - est simpliciter primum et habetur propositum. Aut non et tunc est ab alio effectibile: sit illud - B - et quaero de - B - sicut prius et ita vel erit processus in infinitum vel stabitur ad aliquid simpliciter primum; sed impossibile est ponere processum in infinitum, igitur est status ad aliquid simpliciter primum ».

(2) Ibid. O.: « ... difficile est vel impossibile probare contra philosophos quod non sit processus in infinitum in causis ejusdem rationis quarum una potest esse sine alia ».

(3) S. Theolog. I, qu. 46, art. II, ad 7.

(4) Ibid. qu. II, a. III.

serie infinita di conservati e conservanti, ma questa serie dovendo essere attuale, diviene impossibile ⁽¹⁾.

Così raffazzonato, l'argomento della causalità efficiente, secondo il parere stesso dell'Ockam, non riesce più stringente, nè apodittico, ma esso appare però più chiaro ed evidente.

Mentre S. Tommaso, nell'argomento tolto dalle cause efficiente, concede al principio di causalità l'importanza principale, sicchè egli ritiene impossibile un numero indefinito di cause, poichè esse, senza la causalità della prima, non esisterebbero, l'Ockam lascia alla causalità un'importanza secondaria, in modo che, per questa sola considerazione, egli ammette possibile una serie indefinita di cause. Inoltre, egli afferma l'ammissibilità d'una prima causa, dall'impossibilità matematica d'un numero indefinito attuale di conservanti e conservati.

Per l'Ockam la proposizione: *omne quod movetur ab alio movetur*, non è nè evidente per sè nè dedotta da principi evidenti. Infatti, l'anima, l'angelo, producono atti intellettivi e volitivi e quindi muovono sè stessi, ma non si può provare che essi siano mossi da altri. Inoltre, si domanda l'Ockam che cosa vogliasi significare con quella espressione: *idem esset in actu et in potentia simul*?

Vuolsi forse dire che una cosa possiede attualmente e non possiede un determinato modo d'essere? questo senso è contraddittorio ed è impossibile. Un altro senso, sarebbe questo: che una cosa ha la capacità attuale di produrre un essere, per rispetto al quale si trovava allo stato potenziale. Un simile senso è possibile ⁽²⁾.

Indi, colla sua solita critica minuta e talvolta ingegnosa, continua dimostrando la possibilità d'una serie infinita di moventi e di cose mosse. Gli argomenti che adduce sono tolti dalla matematica e dalla fisica.

(1) I Sent. dist. II, qu. 10, N.: « ... quidquid realiter producitur ab aliquo conservatur, quandiu manet in esse reali, sed iste effectus producitur, igitur ab aliquo conservatur quandiu manet. De illo conservante quaero, aut producitur ab alio aut non... » « si autem producitur ab alio, igitur conservatur ab alio et de illo alio quaero sicut prius... ». Descartes pure, come l'Ockam, vuole basare sulla conservazione l'argomento per provare l'esistenza di Dio. Egli dice: « Je n'ai pas tant cherché par quelle cause, j'ai autrefois été produit que j'ai cherché quelle est la cause qui à présent me conserve ». Méditations III, Réponses aux premières objections.

(2) Centiloq. Theol. concl. I.

Da tutto ciò segue, conchiude l'Ockam, che Aristotile non dimostra esservi un primo motore immobile, benchè questa tesi si possa accettare come più probabile dell'opposta.

Aristotele, dice egli, apporta altre ragioni, le quali a molti sembrano probabili, non tutte però paiono dimostrative ⁽¹⁾.

In generale, tutti i platonici avevano concesso poca importanza alla prova del moto. Scoto aveva tentato di dimostrare l'esistenza di Dio, fondandosi su altri argomenti: l'Ockam ne scorse la poca fondatezza e ne fece giustizia.

Per lui l'esistenza di Dio non è verità apoditticamente dimostrata, ma solo probabile ⁽²⁾.

Questo problema, essendo il fondamento della teodicea, vedremo l'Ockam infiltrare l'incertezza e il dubbio in ogni tesi, che la ragione solleverà intorno alla natura di Dio ⁽³⁾.

III.

Le dottrine dell'Ockam sull'idea, che noi ci formiamo di Dio e sugli attributi divini si possono porre allato alle teorie che, su questo punto, insegnano i nominalisti moderni.

Come conosciamo la divina natura? Quale valore oggettivo posseggono le idee che noi formiamo di Dio? Ecco i problemi che i dottori scolastici non tralasciarono di porsi.

S. Anselmo voleva dedurre dal concetto formatosi di Dio, a *priori*, ogni altra nozione degli attributi divini ⁽⁴⁾.

L'Ockam, come rifiutò la prova a *priori*, così non ammette come oggettiva la conoscenza degli attributi di Dio, dedotta dal concetto di lui. Non è, infatti, l'idea di

(1) Ibidem.

(2) Il Jourdain — Philosoph. de S. Thomas d'Aquin, vol. II, pag. 191, afferma che l'esistenza di Dio è un punto che l'Ockam dichiara essere capace di prove apodittiche. — L'affermazione del Jourdain è del certo poco conforme a ciò che l'Ockam dice nel Centiloquio.

(3) Terminando, facciamo notare che c'inganneremmo a partito se credessimo che la interpretazione della prova del moto, presentata dall'Ockam, sia sua concezione originale. Lo Scoto, prima di lui, l'aveva già enunciata. Pluzanski, op. c., pag. 141-142.

(4) Vigna St. Anselmo filosofo, pag. 111, tesi, Friburgo 1899.

Dio, come dell'essere il più perfetto, un'idea affatto arbitraria, secondo l'Ockam ⁽¹⁾.

In qual modo conosciamo Dio?

Alcuni, risponde, affermano che noi conosciamo la divina essenza; essi dicono che l'oggetto della nostra intelligenza è l'indeterminato. Per indeterminato essi non intesero un oggetto privo di qualsiasi determinazione; bensì un essere il quale esclude ogni limitazione, come il bene in sè, il bene assoluto.

Una simile teoria, è falsa. L'intelligenza nostra conosce dapprima il singolare, il concreto ⁽²⁾. La visione della natura divina ci è data soltanto nella vita futura. L'uomo, dic'egli non può conoscere quaggiù nè la divina essenza, nè la divina quiddità, nè qualsivoglia cosa intrinseca a Dio, nè alcun che della realtà divina ⁽³⁾.

L'Ockam combatte l'ontologismo sotto qualunque forma si celi. Egli ha ben cura di escludere da noi ogni conoscenza diretta di Dio; poichè, in tal caso, la sua teorica, il suo agnosticismo sarebbe rovinato, ed ogni differenza sarebbe tolta fra la vita beata ed il terreno pellegrinaggio.

Se noi conoscessimo direttamente Dio, continua, non vi sarebbe alcun dubbio sull'esistenza di lui ⁽⁴⁾; inoltre ne possederemmo un'idea semplice e propria.

Questo genere d'idee nasce, secondo l'Ockam, dalla visione diretta dell'oggetto e presuppone la conoscenza intuitiva dello stesso. Così, l'idea che il cieco si forma del colore non è, nè semplice, nè propria.

Essa risulta dall'associazione di altre sensazioni e non è mutuata dalla cosa stessa ⁽⁵⁾.

Tale è pure il concetto che noi abbiamo di Dio. Esso è complesso e proprio a Dio: noi ce lo procuriamo mediante un processo analitico-sintetico.

(1) Quodlibet VII, qu. 21.

(2) I Sent. dist. 3, qu. 1, A sqq.; Biel., I Sent. dist. 3, qu. II.

(3) I Sent. dist. 3, qu. 2, F.: «... nec divina essentia, nec divina quidditas, nec « aliquid intrinsecum Deo, nec aliquid quod est realiter Deus, potest hic cognosci a nobis, « ita, quod nihil aliud a Deo concurrat in ratione obiecti ». — Quodlibet IV, qu. 18: « Nihil potest naturaliter cognosci in se, nisi cognoscatur intuitive, sed Deus non potest « cognosci a nobis intuitive ex puris naturalibus ».

(4) I Sent. dist. 3, qu. 4; Quodlibet I, qu. 1.

(5) Ibidem, qu. 2, Biel ad e, loc., art. 2: « Quia nihil naturaliter in se cognosci « potest, nisi cognoscatur intuitive... Coecus a nativitate non potest cognoscere colorem « in se nec habere scientiam de coloribus ».

Ecco le parole dell'Ockam: « L'essenza divina, la divina quiddità, possono da noi essere conosciute mediante qualche concetto che è loro proprio, non è però semplice, ma complesso; le parti integranti il quale, vengono da noi astratte dalle cose.

Come la natura può essere conosciuta in un concetto comune e semplice, così pure dicasi di Dio; il quale non potrebbe essere conosciuto in altra maniera. Ma quando sonvi molti concetti i quali hanno lo stesso contenuto, tutti questi concetti comuni, presi collettivamente, formano un concetto complessivo, proprio di quel contenuto. E, poichè questi concetti comuni sono differenti, ne segue che una cosa è contenuta sotto di essi, ad esclusione degli altri. Questi, presi collettivamente, converranno a ciò che in tutti è contenuto. Ora molti sono i concetti semplici, ottenuti coll'astrazione, dei quali ognuno è comune a Dio e alle creature; tutti questi concetti, presi assieme, formano un concetto proprio di Dio e così potendosi sapere che quel concetto s'applica a qualche essere, si conoscerà Dio mediante lo stesso » (1).

L'idea di Dio è, secondo l'Ockam, un'idea complessa, integrata dall'unione di vari concetti.

Anche per S. Tommaso, il concetto di Dio è ottenuto a *posteriori*, mediante l'astrazione dalle creature; esso è però dotato di realtà oggettiva; poichè, come tali sono i concetti che delle perfezioni degli esseri creati noi possediamo, così pure fondata nella realtà è l'idea di quell'essere che noi abbiamo dimostrato essere l'autore delle medesime. Pel nominalismo il problema mutava d'aspetto.

(1) Si fu un poco liberi nella versione a cagione della oscurità del passo citato: oscurità che fu la causa di varie inesattezze, che commise l'Haureau — op. c. III, pag. 400 — nella sua citazione. Ecco le parole dell'Ockam: « *Essentia divina vel quidditas divina potest cognosci à nobis in aliquo conceptu sibi proprio, composito tamen, et hoc in conceptu, cuius partes sunt abstrahibiles naturaliter a rebus: Sicut creatura potest cognosci in conceptu aliquo communi simplici, ita potest Deus, quid aliter nullo modo esset a nobis cognoscibilis. Sed quum sunt communia multa habentia aliquod idem contentum, omnia illa communia simul accepta faciunt unum proprium illi. Quia ex quo sunt distincta communia, oportet, quod aliquid contineatur sub singulo, quod sub nullo aliorum continentur. Ergo omnia illa communia simul accepta nulli alii possunt convenire. Sed multi sunt conceptus simplices naturaliter abstrahibiles, quorum quilibet est communis Deo et alicui alteri; ergo omnes, simul accepti facient unum conceptum proprium Deo et ita cum possit cognosci, quod ille conceptus de aliquo verificatur, Deus in illo conceptu cognoscetur* ». I Sent. dist. 3, qu. 2, F. G.

Che cosa sono, infatti, le idee di sapienza di bontà etc., le quali integrano il concetto di Dio? quale ne è il loro valore oggettivo?

Esse sono concetti affatto soggettivi, i quali sono segni delle cose singolari e funzionano da oggetto diretto della nostra cognizione. Per conseguenza, l'idea complessa di Dio è il sostituto mentale di un essere che abbiamo già dimostrato esistente.

E siccome questo segno è una qualità della mente, così sarebbe falso l'affermare che il concetto di Dio o Dio stesso; eccetto che detto concetto *supponga personaliter*, cioè per la cosa significata. Noi attribuiamo a questa idea complessa, a questo segno, ciò che affermeremmo di Dio, se lo conoscessimo direttamente ed *intuitive*. Essa è il sostituto mentale di Dio, quindi, benchè noi non conosciamo la divina natura in modo diretto, ma solamente questo segno, tuttavia si dice che noi conosciamo Dio; perchè ne conosciamo il segno (1).

Di chi dimostriamo, adunque, l'unità, l'infinità, domanda l'Ockam, quando parliamo di Dio? Se noi le attribuiamo a Dio non è egli vero che noi conosciamo lui stesso, non un segno di lui?

L'Ockam risponde (2), ricorrendo alla teoria della *supposizione*: se questi concetti - infinità, unità - *suppongono personaliter* cioè per la cosa in sè, sarebbe falso il dire che noi conosciamo quella unità ed infinità che realmente si trovano in Dio. Se essi *suppongono simpliciter* cioè per la realtà assoluta del concetto, allora è vero che noi attribuiamo i concetti di infinità etc... ad un altro concetto; ma esso è il segno, il sostituto mentale di Dio; noi non conosciamo questi, ma un segno di lui.

Se consideriamo che, per l'Ockam, le nostre idee astratte sono prive di qualsiasi valore reale ed oggettivo.

(1) I Sent. dist. III, qu. 2, F.: « Denominatio extrinseca potest dici aliquid cognosci ex hoc quod aliud immediate cognoscitur quod est proprium sibi et hoc est stare et supponere pro eo... et hoc non est aliud, nisi quod quum non possumus Deum in se cognoscere, utimur pro eo uno conceptu proprio, attribuendo sibi, quidquid potest Deo attribui, non pro se, sed pro Deo et illum conceptum praedicamus, non pro se sed pro Deo de omni illo, de quo posset Deus ipse in se cognitus praedicari ».

(2) Ibid., L.: « Dico quod si ista supponant personaliter, assumptum est simpliciter falsum, quia illam unitatem qua Deos est, non demonstramus... si autem supponat simpliciter, assumptum est verum quia istos conceptus qui non sunt Deus quanvis stent pro Deo demonstramus de aliquo conceptu et ideo istos conceptus in se cognoscimus ».

ma sono unicamente segni soggettivi, aventi un valore puramente logico; inoltre se noi conosciamo solamente questi segni, appare evidente, che, secondo l'Ockam, la nozione, che noi abbiamo di Dio, è affatto soggettivistica. Egli insegnò che l'esistenza di Dio è solamente probabile; come potremo sapere che esiste un oggetto reale del quale l'idea, che noi ci formiamo di Dio, serve da sostituto?

L'Ockam va più innanzi e dichiara che l'idea di Dio è affatto arbitraria. Lasciamo parlare il Biel: « Poichè il concetto astratto dalla cosa conosciuta in sè e direttamente, rappresenta quella cosa in modo naturale, come pure le altre simili ad essa, per essa suppone, non arbitrariamente ma in modo affatto naturale. Invece il concetto astratto delle cose non conosciute *intuitive* rappresenta l'oggetto non intuito ad arbitrio del pensante e fa servire l'atto della mente a *supporre* per la cosa non intuita, non perchè essa sia l'immagine dell'oggetto, ma a suo arbitrio » (1).

A che si riduce la teologia naturale nel sistema occamico? Essa diviene la collezione di tutte le verità probabili intorno a Dio; è la cognizione di tutti i segni arbitrari dei quali la nostra mente si serve per pensare Dio nel modo istesso che affin di poter pensare più esseri, ci serviamo di un segno universale. Così per l'Ockam, come pel Kant, l'oggetto della teologia naturale non è il concetto che noi mediante l'astrazione, otteniamo dell'*ens realissimum*, la cui esistenza si pone al di fuori della nostra mente, ma per il Kant è l'ideale della ragione pura, una forma del pensiero: per l'Ockam, è una qualità della mente, considerata da noi, come un segno significante un essere singolare cioè Dio.

Pel Kant, il Dio della teologia è una semplice invenzione, nella quale trasformiamo il molteplice raccolto in una nostra idea puramente regolativa in un ideale concreto, facendo così della ragione pura un uso costitutivo (2).

L'Ockam ammette, per fede, che fuori del nostro spirito esiste un essere il quale possiede quegli attributi che noi affermiamo del suo sostituto mentale; egli dichiara però che ciò che noi conosciamo è un segno arbitrario di Dio; noi consideriamo questo segno come se fosse Dio

(1) Biel. I Sent. dist. 3, qu. 2, G. H.

(2) Cantoni. — Emanuele Kant, vol. I, pag. 422, Milano 1879.

e di lui affermiamo ciò che conviene a quegli; questo segno possiede un uso puramente logico, in quanto suppone per Dio nella proposizione mentale.

Ove sta la ragione di questa rassomiglianza fra l'Ockam ed il Kant? Dipende dall'avere ammesso a fondamento della ideologia; il Kant, che la nostra cognizione s'aggira attorno a modificazioni puramente soggettive del nostro spirito: l'Ockam che noi conosciamo dei segni non delle cose significate.

Esiste Dio? la ragione pura è impotente a dimostrarlo, secondo l'Ockam. Questi è convinto dell'esistenza di Dio, perchè la religione lo insegna e l'ordine morale lo presuppone. L'ordine morale non riposa infatti, per l'Ockam, sulla libera volontà di Dio?

Il Kant fece dell'esistenza di Dio un postulato della ragione pratica.

IV.

Intimamente connesso colla questione dell'idea di Dio, è il problema della distinzione degli attributi divini. Esso è inoltre un corollario del problema sugli universali.

Il realismo di Gilberto della Porretta infiltrò fra gli attributi divini una distinzione reale: il realismo mitigato di S. Tommaso, pur rifiutando l'opinione del Porretano, ammette in Dio un fondamento a una distinzione: infine dal formalismo dello Scoto nacquero le distinzioni *formales a parte rei*. Il nominalismo occamico negò qualsivoglia distinzione fra gli attributi divini.

Fedele al metodo scolastico della esposizione, l'Ockam adduce prima le teorie dei suoi contemporanei, enunciate intorno a questo argomento. Esse sono quelle di S. Tommaso che affermava che le perfezioni divine non sono realmente distinte per pura considerazione di ragione, ma lo sono in modo virtuale: la quale distinzione è condizionata dalla limitatezza della nostra intelligenza e, oggettivamente, dalle molteplici perfezioni dell'essere divino. Lo Scoto, in luogo della distinzione virtuale, avea posto quella formale, anteriore all'atto di intendere. Enrico da Gand insegnava che le perfezioni si distinguono per rapporti immanenti, non estrinseci a Dio; analogamente a ciò che accade fra le persone divine.

Dopo aver enumerato tutte queste opinioni, l'Ockam, in seguito, le confuta tutte cumulativamente nel seguente modo: si dice che gli attributi divini sono distinti; ora possiamo bene domandarci se detti attributi si trovano in Dio, secondo un essere reale, come distinte realtà, ovvero in un modo ideale, siccome oggetti intesi dal divino intelletto. Se si ammette che esse si trovano in Dio in modo reale, (poichè l'essere reale è anteriore ed indipendente dall'operare intellettuale), ne segue che le perfezioni si distinguono realmente, ciò che avversari non ammettono.

Se invece si stabilisce che esse sono in Dio come oggetti da lui conosciuti (giacchè l'essere logico di esse non si identifica coll'esistenza reale della divina essenza), appare chiaro che esse non sono l'identica cosa colla divina natura: quindi, detti attributi dovrebbero trovarsi esclusivamente nella divina intelligenza » (1).

Secondo, l'Ockam i filosofi sopraccennati si troveranno sempre di fronte a questo dilemma: o porre una distinzione reale in Dio e in questo modo rompere l'unità e la semplicità della divina natura, oppure affermare che la distinzione fra gli attributi divini è una distinzione di ragione.

Questa, infatti, era la conclusione alla quale il nominalismo logicamente lo conduceva. Esso affermava infatti che nella natura esistono solamente gli individui uni ed indivisi: i distinti concetti di genere, di specie, accoglievano un contenuto identico cioè il singolare; essi sono distinti segni di un'unica realtà.

L'Ockam applica questa dottrina al problema della distinzione fra le perfezioni divine.

Che cosa è, si domanda l'Ockam, la perfezione, che noi attribuiamo a Dio? Essa, risponde, può essere un concetto, il quale si afferma delle tre persone sia prese singolarmente sia identificate colla divina natura: ovvero per

(1) I Sent. dist. II, qu. 2, A. B.: « ... si istae rationes attributales sunt distinctae in Deo obiective. Si primo modo et omne tale est praeter operationem intellectus et ex natura rei, ergo istae distinctae rationes attributales sunt ex natura rei in Deo et per consequens sunt distinctae ex natura rei quod negant. Si secundo modo et illud quod tantum habet esse obiectivum non est realiter divina essentia, igitur illae distinctae rationes sunt ipsa divina essentia; similiter isto modo sunt praecise in ipso intellectu et non in essentia, quia secundum eos intellectus est habere aliquid in esse obiectivo et non essentiae nisi sub ratione intellectus... ».

perfezione si può intendere una realtà esistente veramente in Dio, della quale la prima è il segno.

Intendiamo noi per perfezione divina la cosa perfetta, esistente in natura, la realtà significata da questo concetto-perfezione divina?

In tal senso è evidentemente falso l'asserire che in Dio sonvi molteplici perfezioni; ma egli è un'unica ed indivisibile perfezione la quale si confonde colla divina realtà. Prendiamo, invece, perfezione per il concetto, allora la molteplicità delle perfezioni non sarà altro che la molteplicità dei concetti, dei segni, i quali *suppongono* per Dio. Quindi l'Ockam vuole che invece di perfezioni si dica nomi o concetti, perchè la perfezione designa più specialmente una cosa, mentre ciò che noi affermiamo di Dio sono concetti o segni ⁽¹⁾.

L'Ockam vuole che il nome - perfezione - si assuma per indicare anzitutto ed in modo proprio non un concetto ma una realtà, non un segno ma la cosa significata. In questa eccezione fa notare coi realisti mitigati che non v'ha pluralità di realtà in Dio, ma un'unica e semplicissima perfezione; se vi fossero molte perfezioni dovrebbero distinguersi in modo reale.

In maniera meno propria, si può chiamare - perfezione - un concetto che è segno d'una cosa perfetta. In questo senso noi possiamo dire che in Dio vi sono molte perfezioni, in quanto che noi affermiamo che molti sono i segni ai quali corrisponde un'unica realtà, la natura divina: molti sono i termini mentali i quali possono fare le veci ed essere affermati di un unico soggetto reale.

Se la natura divina è una ed indivisibile, dove risiede la distinzione che apparentemente poniamo fra le perfezioni divine? ha essa un fondamento nella natura di-

(1) I Sent. dist. II, qu. 2, C.: « ... perfectio attributalis potest accipi dupliciter: uno modo pro aliqua perfectione simpliciter, quae est in Deus realiter. Alio modo pro aliquo praedicabili vere de Deo et de omnibus tribus personis coniunctim et divisim. Primo modo dico quod non sunt plures perfectiones attributales sed tantum est ibi una perfectio indistincta re et ratione quae proprie et de virtute sermonis non debet dici esse in Deo vel in divina essentia sed est omnibus modis divina essentia. Secundo modo dico quod non sunt nisi conceptus quidam vel signa quae possunt praedicari vere de Deo et magis proprie debet dici conceptus attributalis vel nomina attributalia quam perfectiones attributales, quia proprie perfectio non est nisi res aliqua et tales conceptus non sunt proprie res vel non sunt perfectio vel saltem non sunt perfectiones simpliciter ». Pietro d'Ailly più tardi farà sua questa concezione e distinguerà più esattamente dell'Ockam le perfectiones attributales », dalle « rationes attributales ».

vina medesima, ovvero è essa una distinzione puramente mentale?

L'Ockam risponde, che, poichè i segni che noi ci formiamo di Dio, sono concetti aventi solamente un essere ideale, la distinzione fra gli attributi è di pura ragione, dal momento che intercede fra esseri di ragione. Ma fra essi e la divina essenza corre una distinzione la quale non è, nè reale, nè formale, nè puramente logica; ma essa è la distinzione che corre fra un essere di ragione ed un ente reale. Se, adunque, si distinguono dalla divina essenza, gli attributi divini non sono questa, nè in modo reale, nè da essa distinguonsi in modo formale; invece sono segni e concetti che *suppongono* e si affermano di essa, perchè ne fanno le veci ⁽¹⁾.

L'Ockam vuole difendere la propria dottrina dal carattere di novità, e aggiunge una nota storica che l'Haureau dice piena di finezza.

« I santi d'altri tempi, dice, non si servivano di questa parola *attributi* ma adoperavano il vocabolo - nomi -. E, come i dottori dei nostri tempi dicono che gli attributi divini sono distinti e diversi, così i dottori dell'epoche passate dicevano che i nomi di Dio sono distinti e diversi, mettendo la diversità nei nomi, e l'unità e identità nella cosa significata » ⁽²⁾. Ed, altrove, così continua: « Tu mi dici: « Si pretende che alcune cose sono distinte realmente e lo sono unicamente secondo ragione, ma come debesi intendere questa espressione? Io ti rispondo che i dottori d'altri tempi, l'hanno intesa così: più termini presi nel loro potere significativo si affermano di un medesimo soggetto reale; e benchè questi termini non possano essere realmente distinti, lo possono però essere mentalmente... Così un solo soggetto reale, senza differenza alcuna, nessuna diversità, nè pluralità alcuna reale, corrisponde a diversi concetti, come una cosa significata corrisponde a diversi segni; perciò di Dio si dice che può essere l'oggetto

(1) I Sent. dist. II, qu. 2, G.: « *Attributa divina quae sunt plura non sunt realiter, divina essentia... sed attributa quae sunt conceptus, si conceptus sint tantum entia rationis tunc illa attributa distinguuntur inter se sola ratione, quia sunt plura entia rationis, sicut plura entia realia distinguuntur sicut entia rationis ab ente reali et ideo non sunt realiter nec formaliter ipsa divina essentia, praedicantur tamen vere de ipsa divina essentia, quia pro ipsa vere supponunt* ».

(2) Quod. III, qu. 3.

di distinzioni mentali, perchè egli corrisponde a concetti distinti, senza che siavi alcun che di distinto in lui. Così appare chiaro ciò che S. Agostino disse — lo stesso Dio, unico e semplice in realtà, è molteplice nella mente —.

Da ciò si scorge come debba esser risolta la questione. La mia soluzione è che gli attributi divini sono distinti, secondo ragione, essendo essi unicamente predicabili, attributi mentali, vocali o scritti, atti a significare e *supporre* per Dio; i quali possono essere trovati e legittimamente applicati a Dio » (1).

Benchè le parole testè citate sembrano suonare nel senso di un realismo incompiuto, tuttavia il pensiero dell'Ockam è il seguente: i concetti che noi abbiamo di Dio posseggono tutti un medesimo contenuto formale; quindi la loro distinzione è puramente estrinseca quale la mente nostra la pone fra segni affatto soggettivi.

V.

Dio è nel genere?

Prima di rispondere a questa domanda, l'Ockam esamina ciò che intorno alla medesima, avevano insegnato lo Scoto e S. Tommaso.

La loro risposta era informata alla concezione realistica degli Universali. — A detta dell'Ockam, S. Tommaso avrebbe affermato che la composizione logica presuppone la fisica e che una natura composta deve trovarsi negli esseri racchiusi nel genere. Ora la semplicità di Dio esclude qualsivoglia composizione. Ne seguiva evidentemente che Dio era al di sopra di qualsiasi genere.

L'Ockam tenta di sorprendere la dottrina tomista in flagrante contraddizione sopra un punto nel quale essa pare allontanarsi dai suoi principi fondamentali. Infatti non insegna l'Aquinate che gli Angioli sono nel genere? eppure egli afferma che vanno esenti da materiale composizione. Nè si dica che essendo gli Angeli, composti di essenza e di esistenza, il genere è desunto da quella, la

(1) Ibid.

differenza da questa. Ciò non toglie la difficoltà, ma la complica ⁽¹⁾.

L'Ockam nega che l'esistenza sia realmente distinta dall'essenza: ma supposto pure che si distinguano come due realtà, egli nega che un accidente, quale l'esistenza, possa divenire la base della differenza specifica. Contro lo Scoto, l'Ockam fa osservare che la mancanza di ogni composizione sia fisica che metafisica non impedisce ad un essere di non cadere sotto il genere. Tale appunto, secondo lui, è il caso degli Angeli, i quali sottostanno al genere - sostanza -, eppure sono esenti da qualsivoglia composizione ⁽²⁾. Indi, contro ambedue i dottori sopraccitati, pone la seguente tesi: colla ragione non si può provare in modo sufficiente che Dio è nel genere ⁽³⁾. E si sforza dimostrarla, mostrando che nè la necessità di Dio, nè l'infinità e nemmeno la semplicità di lui ci legittimano ad ammettere la tesi contraria.

Ma la vera ragione per cui non appare ripugnare alla divina natura che Iddio sia nel genere, sta nel nominalismo.

Per i realisti, essendo l'Universale la rappresentazione di un oggetto realizzato nei molteplici esseri singolari, affermare che Dio è nel genere equivale affermare che in Dio e nella creatura v'ha qualche cosa di comune, ed aprire, di conseguenza, la via al panteismo.

Per l'Ockam doveva andare diversamente. Egli dice che l'oggetto nel concetto universale non è qualche cosa che appartenga all'essenza delle cose singolari; e, poichè in queste non si trova, non può neppure costituire, quale parte, la natura degli esseri, dei quali si afferma, come una realtà loro comune ⁽⁴⁾. Se gli Universali non rappresentano realtà comuni agli individui si dovrà dire che tutti gli esseri che sono compresi nello stesso genere, e quindi Dio e la creatura, accolgono in sè qualche cosa di comune.

(1) I Sent. dist. 8, qu. 1, B.: « ... quia alibi ponit quod in angelis generi et differentia non correspondent aliqua distincta realiter in angelo et non ponit aliquam distinctionem mediam inter distinctionem realem et distinctionem rationis, igitur potest aliquid esse in genere non obstante quod non componatur ex realiter distinctis, correspondentibus generi et differentiae ».

(2) Ibid. T.

(3) Ibid. M.

(4) I Sent. dist. II, qu. 9, O.: « ... dico quod nullum univocum est de essentia univocatorum suorum nec ponit in eis aliquid realiter, nec facit compositionem cum eis... ».

Laonde, secondo l'Ockam, ammettendo che Dio è nel genere non si è logicamente condotti a porre in Dio e nella creatura una realtà comune e nemmeno a conchiudere che vi esista composizione veruna ⁽¹⁾.

Ma benchè per escludere Dio dal genere, una prova non vi sia agli occhi della ragione, tuttavia, dice l'Ockam, si può propendere per l'accettazione di questa tesi, considerando l'infinita grandezza delle perfezioni divine e la limitazione degli esseri creati. « Tutto ciò che noi scorgiamo essere sotto il genere, è limitato nelle sue perfezioni e finito nei suoi attributi: ora noi sappiamo che Iddio è infinito ed illimitato; tale è la natura di lui. Dunque egli non si trova nello stesso genere delle creature » ⁽²⁾.

VI.

Se passiamo ad esaminare il pensiero dell'Ockam riguardante le perfezioni divine in particolare, ritroveremo sempre le tendenze agnostiche che egli professa a riguardo degli esseri ultrasensibili.

La prima domanda che l'Ockam si pone, investigando la natura divina, è quella che riguarda l'unità di Dio. Se l'universo non accoglie in sé la ragione ed il principio della propria esistenza, ma questo si trova al di fuori di lui, si può chiedere se la causa dell'universo è unica ovvero se ve ne son parecchie. La risposta dell'Ockam si trova in queste parole del Biel: « Non è possibile dimostrare che Dio è uno, ma ciò è oggetto soltanto di fede: benchè molte siano le ragioni probabili che si possono addurre per dimostrarne la verità » ⁽³⁾.

(1) Ibid. C.: « Ideo dico quod sine omni compositione ex parte Dei aliquid est univocum sibi et creaturae, quia sicut univocum quibuscumque individuís cuiuscumque speciei specialissimae non facit compositionem cum ipsis individuís, nec cum quibuscumque existentibus in individuís, ita nec univocum Deo et creaturae facit aliquam compositionem in Deo et causa est, quia universaliter nihil quod est a parte rei est univocum quibuscumque ».

(2) Ibid. L.: « Deus non est in genere. Hoc tamen difficile est probare. Verumtamen persuadeo magis per viam narrationis, quam per viam probationis. Omnia quae sunt in genere habent certam proportionem et perfectionem in se, sed Deus in infinitum eccedit omne aliud a Deo, igitur in nullo genere est, cum quibuscumque aliis a Deo ».

(3) Biel., I Sent. dist. II, qu. 10, G.: « Tamen unum esse Deum est creditum et non demonstratum ratione naturali nobis in via possibili; tametsi multae probabiles rationes ad huius veritatis ostensionem possint adduci ».

Quindi, l'Ockam esamina gli argomenti che erano addotti dai sostenitori dell'unità divina, per concludere che la loro forza probativa non è sufficiente.

Se il processo all'infinito nella serie causale è impossibile, dovremo soffermarci ad una causa prima, quindi unica?

L'Ockam ammette bensì che una serie indefinita causale è impossibile e che debbasi ammettere, almeno dal cristiano, una causa prima efficiente. Infatti la causa prima del mondo visibile, principio di quella serie causale cosmica, non potrebbero essere i corpi celesti? Noi osserviamo, di fatto, che essi sono la ragione del nascere e del perire degli esseri materiali. Inoltre, essi sono parecchi e nulla ci induce a credere che il principio supremo sia un unico corpo celeste ⁽¹⁾.

Alcuni, continua egli, ritengono, per lo meno, come possibile l'esistenza d'un altro mondo distinto dall'attuale. Ora, nell'ipotesi possibile dell'esistenza di questo mondo, perchè non porre l'esistenza d'un'altra causa prima e di un'altra provvidenza ⁽²⁾? Dal punto di vista della causalità, non sembra impossibile all'Ockam l'esistenza di due cause prime.

S. Tommaso per provare che l'essere necessario è unico aveva detto che, poichè ambedue avevano comune la necessità dell'essere, dovevano pur distinguersi per qualche perfezione, propria ad uno di essi, il quale quindi sarebbe composto e contingente ⁽³⁾.

L'Ockam alludendo a quest'argomento di s. Tommaso, fa notare che due esseri necessari non sono impossibili. Egli nega di conseguenza che vi debb'essere in loro qualche perfezione nella quale s'accordano come in lor genere; come pure non concede che per un'altra perfezione essi differiscano specificamente. La ragione del loro accordo in un genere comune, come pure il fondamento

(1) Quodl. II, qu. 1: « Ad principale dico quod standum est ad primum efficiens et non est processum in infinitum. Et illud efficiens potest poni corpus coeleste, quia de illo nos experimur quod est causa aliorum. Nec potest sufficienter probari quod sit unum tantum tale ».

(2) Centil. theol. concl. II: « Item aliquibus dubitabile videtur satis, utrum si alius mundus ab isto, quia Deus ita faciliter potuisset alium vel alios creare sicut istum... quod si esset quare non alius princeps vel causa prima? ».

(3) S. C. Gentiles, lib. I, c. 42.

della loro rassomiglianza nella specie, non sta in una perfezione comune ad ambedue o propria ad uno di essi, la quale sia in qualche modo da essi distinta, ma è invece tutto il loro essere individuale uno ed indiviso: non v'ha luogo a ricorrere ad altre realtà per le quali si distinguano e nelle quali s'accordino. Non ne segue, necessariamente che l'uno di essi è composto e contingente (1).

Allo Scoto che pretendeva provare l'unità di Dio per mezzo della via *eminentiae*, l'Ockam risponde che se noi concepiamo Dio come l'essere più nobile e più perfetto d'ogni altro, non si può provare che un tal essere sia unico, perchè non sappiamo se questo essere esista. Supposta però provata l'esistenza di lui, facile ci è il dimostrare che egli è unico.

Siano infatti A e B due dei; in forza della definizione, A, sarebbe più perfetto d'ogni altro essere e quindi B: questi è, a sua volta, meno perfetto di A. In forza ancora della definizione, B è più perfetto di A. Non è, adunque, manifesta contraddizione il dire che B è più perfetto e meno perfetto di A? Presupponendo però l'esistenza di Dio come dimostrata, egli deve essere unico. Invece, se noi concepiamo Dio non più in modo assoluto, ma in modo relativo, quasi l'essere del quale nessun altro è anteriore, nè meno perfetto, non è possibile dimostrare ch'egli è unico, eccetto a condizione di sciogliere gli argomenti addotti contro questa tesi (2).

Qual'è il risultato della critica dell'Ockam?

Che una dimostrazione apodittica dell'unità di Dio non è possibile; però, aggiunge, questa si può provare con un argomento di probabilità. Poniamo, infatti, che questi idi siano due: noi possiamo domandarci se trovansi nella stessa specie ovvero se sono distinti solo numerica-

(1) Quodl. II, qu. 1.

(2) Quodl. I, qu. 1: «...una est quod Deus est aliquid nobilius et aliquid melius omni alio a se. Secundo quod deus est id quo nihil est melius prius vel perfectius... dico quod accipiendo Deum secundum primam descriptionem non potest demonstrative probari quod unum tantum est Deus; quia si essent duo dii scilicet A et B per illam descriptionem a esset perfectior omni alio a se et sic a esset perfectior b et sic b esset imperfectior a. Etiam b esset perfectior a quia Deus est per positionem. Et per consequens esset perfectior et imperfectior a et a quantum b quod est manifesta contradictio: ergo si posset evidenter probari quod Deus est, sic accipiendo Deum, posset evidenter probari unitas Dei. Tertio dico quod unitas Dei non potest evidenter probari accipiendo Deum secundo modo. Et cum haec negativa unitas Dei non potest demonstrari, quia unitas divina non potest evidenter probari nisi solvendo rationes in oppositum ».

mente. Se appartengono a specie differenti è assai probabile che l'uno sia più perfetto dell'altro e per conseguenza questi non sarebbe più dio: nell'ipotesi invece ch'essi si distinguano solo numericamente, chi ci impedirebbe di pensare che questi idii invece di essere soltanto due, non siano parecchi? (1). L'Ockam termina affermando che l'unità di Dio è oggetto solamente di fede.

VII.

Dio è infinito?

S. Tommaso e lo Scoto risposero affermativamente, l'Ockam prende ad esaminare la questione e, dopo aver, secondo il suo metodo, fatto la critica degli argomenti che quelli adducono per provare l'infinità di Dio, egli dichiara che queste prove non sono apodittiche nè del tutto convincenti. Egli, nella sua critica, prende di mira principalmente lo Scoto, come si può scorgere da una serie di questioni quodlibetali (2).

Lo Scoto voleva provare l'infinità di Dio per mezzo della via *eminentiae*, per la causalità efficiente e finale; l'Ockam confuta passo passo il suo maestro.

Egli pone, a base della sua critica, la proposizione seguente: l'infinità di Dio non si può dimostrare che mediante gli effetti da essa prodotti: ma per mezzo di questi noi siamo incapaci a dimostrarla (3).

Si pretende, infatti, domanda, dimostrare l'infinità di Dio dalla durata continua di qualche creatura, oppure dalla natura infinita della stessa? Venne già dimostrato, risponde, che la ragione è incapace di stabilire con certezza essere Dio la causa efficiente e motrice di qualche cosa. Ma, supponendo che Dio sia una tale causa, ciono-

(1) I Sent. dist. II, qu. 10, P.

(2) Quodl. VII, qu. 17, 18, 19, 20, 21.

(3) Quodl. II, qu. 2: «...quia infinitas Dei non potest probari nisi per effectum et per effectum non potest probari sufficienter. Assumptum probatur, quia si sic aut ergo potest probari per hoc quod effectus durat in infinitum, autper hoc quod Deus causat effectum infinitum, aut per hoc quod causat simul effectus infinitos, aut quia causat effectus infinitos successive aut quia intelligit infinita. Per primum non, quia non potest probari demonstrative quod Deus est alicuius causa efficiens vel movens. Nec per secundum potest probari infinitas Dei, quia nullus effectus est infinitus, nec potest talis aliquis produci. Nec etiam per tertium probari potest, quia nec sunt nec forte esse possunt effectus simul infiniti. Nec per quartum probari potest ».

stante, dalla mozione in tempo indefinito non si può assurgere ad affermare in Dio una potenza infinita; perchè anche un operante di natura incorruttibile può conservare il proprio effetto per un tempo indefinito. Inoltre, la medesima potenza che è necessaria per conservarlo nell'essere durante un giorno solo, si richiede per conservarlo per mille anni, per un tempo indeterminato. Infine, un effetto infinito è impossibile.

Ma insisteranno gli avversari, dicendo: dacchè Dio può produrre un numero infinito di cose simultaneamente o con successione, si è legittimati ad attribuirgli un potere infinito?

L'Ockam risponde che un numero infinito attuale di effetti è impossibile: che anche un essere creato può produrre nella successione del tempo una quantità infinita di cose.

Si dirà, forse, che Dio conosce oggetti infiniti?

Non essendo provato, che Dio è la causa di qualche cosa, non è lecito inferirne ch'egli conosca le cose, da lui distinte.

Lo Scoto affermava la possibilità d'una prova dell'infinità divina, partendo dall'eminenza del divino essere.

L'argomento dello Scoto non sembra all'Ockam gran fatto conclusivo: perchè, anzitutto, non si può dimostrare che Iddio è l'essere più eminente in perfezione, che si possa concepire. Inoltre, supposta pure come ammessa questa concezione dell'essere divino, vale a dire, quando anche noi volessimo affermare che, di fatto, Dio è l'essere più perfetto possibile, pure nulla ci legittimerebbe a concludere che egli è infinito: nessuna contraddizione vi sarebbe nel pensare ch'egli è finito, essendo pur l'essere più eminente in perfezione ⁽¹⁾.

Si potrà almeno provare che Dio è infinito, per mezzo della causalità finale? L'Ockam risponde che non è possibile provare con certezza che Dio è la causa finale di ogni cosa creata ⁽²⁾.

(1) Quodl. VII, qu. 21: « Teneo oppositum, quia non potest sufficienter probari quod Deus sit ens eminentissimum, tum quia potest esse ens eminentissimum ita quod nihil sit in eo eminentius vel melius et tamen esse finitum ».

(2) Biel., II Sent. dist. I, qu. 5, art. 2, concl. II: « Deum esse causam finalem omnium effectuum non potest evidenter ratione naturali probari, quia non potest probari. quod Deus propter amorem sui producat. et quod producat extra se. ».

Invece la fede sola ci dice che Dio è infinito, perchè ciò risulta da numerosi passi della s. Scrittura. In favore della tesi concernente la possibilità di una prova della infinità di Dio, la ragione può addurre argomenti solamente probabili. Infatti, Dio ha il potere di creare nuove e più perfette specie di quelle che esistono attualmente; ora ciò richiede evidentemente una potenza la quale non è limitata quanto ai termini della sua attività; un potere finito può produrre un numero limitato di esseri di una determinata specie. A riguardo di Dio non accade lo stesso ⁽¹⁾.

Così l'Ockam crede di aver distrutto pietra per pietra l'edificio innalzato dal realismo. Noi vediamo, dice lo Stöckl, lo scetticismo esercitar un influsso preponderante in queste dottrine sopra Dio. E precisamente nei punti sopra cui riposa tutta la naturale conoscenza di Dio, cioè la possibilità di una dimostrazione stringente dell'esistenza ed unità di Dio. Mentre la scuola scotista faceva gran calcolo della infinità di Dio, ritenendo questo attributo come il principale, presso l'Ockam invece questa perfezione viene mostrata per mezzo di molteplici argomenti la più impervia alla ragione ⁽²⁾.

VIII.

La tradizione filosofica, dice l'Ockam, e la testimonianza dei teologi e della scrittura ci insegnano che Dio è intelligente ⁽³⁾.

S. Tommaso e lo Scoto s'erano domandati quale era la radice, la fonte dell'intelligenza divina: s. Tommaso avea risposto, in conformità della sua teoria sulla conoscenza, che il potere d'intendere è legato ad una certa qual immaterialità del soggetto conoscente. Di qui seguiva che la radice dell'intelligenza divina era l'immaterialità dell'essere di Dio ⁽⁴⁾.

L'Ockam, seguendo lo Scoto, nega la fondatezza dell'opinione tomista. Se l'immaterialità, così a suo avviso,

(1) Quodl. VII, qu. 23: «... in ista quaestione conclusio est certa per fidem».

(2) Stöckl, op. c., vol. 2, pag. 1014.

(3) I Sent. dist. 35, qu. 2, C.

(4) S. theol., Ip. qu. 14, art. 1. — S. C. G. 1, I, c. 44.

fosse la radice del potere di intendere, ne seguirebbe che ove quella si trova, questa pure rinvenir si deve. Ma così non accade di fatto. Non esistono forse qualità immateriali e potenze dell'anima le quali pur essendo prive affatto di materia, tuttavia non sono capaci di intendere? Inoltre, non è possibile alla potenza divina il creare una sostanza immateriale la quale non accolga in sé la capacità di conoscere? Per l'Ockam, la radice della intelligenza divina devesi cercare altrove cioè nella infinita perfezione di Dio.

Ma, si dirà, che gli esseri privi di cognizione, in ciò si differenziano da quelli capaci di conoscere che gli uni possono ricevere unicamente la forma propria e gli altri invece sono atti ad appropriarsi quella degli altri, laonde in questi si richiede un certo distacco dalla materia, perchè tale appropriazione della forma altrui si compie in modo intenzionale? In conformità di questo principio, Dio sarebbe nel grado massimo del potere di conoscere, poichè affatto privo di materia.

L'Ockam non trova fondata questa ragione.

Anzitutto, perchè vuoi gli esseri affatto sprovvisti del potere di conoscere, come quelli che di esso sono dotati, tutti sono atti a ricevere forme distinte da quella di ciascuno. Ma, si dirà che questa forma è la *specie* della cosa, l'immagine che della stessa si forma il soggetto conoscente?

Se per *specie* della cosa, risponde egli, noi intendiamo qualcosa che non sia la cognizione della stessa, equivale a dire che il conoscente riceve qualcosa di più che l'essere privo del potere conoscitivo. Inoltre, dette *specie* non debboni porre per spiegare la cognizione ⁽¹⁾.

I filosofi scolastici si domandarono quale fosse l'oggetto dello intendere divino. L'Ockam risponde al problema, introducendo nuove distinzioni fra gli oggetti della scienza divina.

(1) Ibid. B.: « Ad quam dicitur quod sic quia cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur quod non cognoscens nihil habet nisi suam formam tantum sed cognoscens natum est habere formam alterius rei in cognoscente. quanvis conclusio est vera secundum horum intellectum, tamen ista ratio est insufficiens. Primo quia non est magis de ratione cognoscentis non habere aliud quam suam formam quod de ratione non cognoscentis. Nam ita potest non cognoscens recipere aliquid ab alio sicut cognoscens. Et si dicas quod cognoscens non recipit spem rei; hoc non valet, quia si per speciem intelligis aliud quam cognitionem, non plus recipit cognoscens speciem rei quam non cognoscens. Tum quia sicut alias ostendetur, talis species non est ponenda ».

Egli li classifica in oggetto primo per perfezione, cioè il più nobile. In questo senso la divina essenza è l'oggetto primo dell'intelligenza divina; poichè nessuna cosa è più perfetta di lei. Un oggetto può, inoltre, avere la precedenza sopra un altro, perchè adeguato, nella perfezione dell'essere, alla perfezione della potenza conoscente. Sotto questo aspetto, la divina natura, essendo l'identica realtà dell'intelligenza divina, può chiamarsi primo oggetto adeguato di questa. Ma v'ha un'altra adeguazione: la logica, la quale consiste in ciò che una cosa può affermarsi d'ogni conoscibile. Ora, soggiunge l'Ockam, tale non è il caso della natura divina; solamente l'ente può affermarsi d'ogni essere conoscibile. Di conseguenza, l'ente è l'oggetto logico ed adeguato dell'intelletto divino ⁽¹⁾. Nè bisogna credere, secondo l'Ockam, che la divina essenza sia il primo oggetto inteso da Dio, cioè che l'intelligenza divina, con priorità logica, intenda prima la natura divina, indi le cose da essa rappresentate. Come fra gli attributi divini l'Ockam negò l'esistenza di ogni distinzione virtuale, riducendola ad una distinzione fra concetti della mente, così ora nega l'oggettività della priorità logica.

La divina intelligenza tutto intende in un unico ed indivisibile istante: la priorità che noi poniamo nell'atto del divino intendere non corrisponde in nulla alla realtà, ma è puramente logica e si riduce ad una consecuzione di idee. Lo Scoto avea detto che Dio, in un primo istante, pensa alla sua essenza, in un secondo passa alla cognizione della creatura. L'Ockam rifiuta questo modo di vedere e dice che in realtà, nel medesimo istante, nel quale Iddio intende la propria natura, conosce pure le creature ⁽²⁾.

Quindi dice che siccome quando molte cose sono intese con un'unico ed identico atto di intendere, non si pensa prima all'una che all'altra, così, collo stesso atto di conoscere Dio comprende sè e le creature senza assegnamento di alcuna sorte di priorità nell'atto di intendere

(1) I Sent. dist. 35, qu. 3, K.: «...dico primo quod Deus est primum objectum primitate perfectionis. Secundo quod non est primum primitate adaequationis... Tertio quod est primum primitate adaequationis secundum perfectionem. Quarto quod non est primum primitate originis».

(2) I Sent. dist. 35, qu. 4, F.: «Secundo dico quod non sunt talia instantia in Deo nec Deus aliquo instanti imaginabili intelligit essentiam suam, quin eodem intelligat creaturam quamcunque...».

ambo gli oggetti; sicchè fra la generazione del Verbo e la conoscenza della creatura non corre priorità alcuna ⁽¹⁾.

Conosce Iddio le cose da lui distinte? Questo problema riceve dall'Ockam una soluzione intermedia fra quella fornita dal tomismo e quella presentata dall'Averroe.

L'Averroe, dice egli, insegnò che Iddio non può conoscere le cose da lui distinte; altri invece dissero che si può dimostrare che Iddio le conosca. Quindi pone due tesi, antitesi delle opinioni testè accennate. Ambedue, secondo l'Ockam, peccano per esclusivismo: la verità è che le prove che n'adducono sono solamente probabili e che colla ragione non si può provare che Dio non conosca gli esseri da sè distinti; e colla medesima non si può neppure provare che ne abbia cognizione. La certezza in questa materia può essere fornita unicamente dalla fede ⁽²⁾. S. Tommaso aveva dimostrato, fondandosi sulla causalità, che Dio conosce gli esseri creati ⁽³⁾. Questa prova, agli occhi dell'Ockam, sembra dotata di niun valore. Infatti, dice, vuolsi argomentare, partendo dal fatto che Dio è la causa universale e quindi deve conoscere gli effetti da lui prodotti? L'Ockam risponde che è solamente probabile che Iddio sia la causa di qualche essere.

Si replica, dicendo, che Dio deve conoscere i termini della propria potenza? La ragione, ci risponde egli, afferma invece non potersi dimostrare apoditticamente che il conoscere una potenza apra la via alla conoscenza degli oggetti ai quali essa si può applicare ⁽⁴⁾.

Esiste, adunque, una provvidenza? La risposta dell'Ockam non poteva essere che logicamente dipendente dalla soluzione data alla tesi precedente: cioè noi l'ignoriamo.

(1) I Sent. dist. 35, qu. 3, K.

(2) Ibid. qu. 2, quodl. II, qu. 2: « .. dico quod non potest probari sufficienter quod Deus intelligat aliquid extra se, aut vult extra se, quia nulla videtur necessitas ponendi quod intelligat aliqua extra se, cum non possit probari sufficienter quod Deus sit causa alicuius sufficiens ».

(3) S. C. Gent. III. c. 49.

(4) I Sent. dist. 35, qu. 2.

IX.

Una delle più belle teorie che Abelardo, dapprima tolse dalla filosofia platonica e poscia s. Tommaso adattò alla concezione generale del proprio sistema, è di certo la dottrina sulle idee divine. L'Ockam accetta il pensiero dell'Aquinate, in quanto vuole armonizzare l'esistenza delle molteplici idee delle cose, le quali si trovano in Dio, colla unità e semplicità divina, in opposizione alla concezione platonica. Si scosta però da lui nello spiegare il modo col quale le idee esistono in Dio, e nella determinazione dei loro rapporti col divino intelletto.

Supposta l'origine delle cose da Dio, noi dobbiamo, secondo l'Ockam, porre in questi gli esemplari delle cose prodotte. La ragione, la quale ci detta d'ammettere in Dio le idee delle cose, sta risposta nella necessità che v'ha per ogni artefice di conoscere l'opera ch'egli deve produrre. Ora, se tutte le cose furono da Dio create, e se, quindi, Iddio è un agente, dotato d'intelligenza, appare evidente la necessità di porre in lui idee, immagini delle cose. Queste idee sono come esemplari, modelli, a somiglianza dei quali, Iddio crea le cose, come nell'artefice creato esse servono da norma e da prototipo ⁽¹⁾.

L'Ockam esamina quindi la loro natura.

Che sono nell'artefice finito? l'Ockam risponde che sono anzitutto un oggetto; perchè non si dà un'idea eccetto che di qualche cosa: l'idea, adunque, è un oggetto conosciuto. Ma vi si aggiunge un altro carattere: l'idea dice necessariamente rapporto all'attitudine d'essere realizzata: quindi essa è un oggetto conosciuto a cui l'agente guarda affin di poter produrre qualche cosa. Essa è la causa esemplare delle cose che debbonsi produrre. Parimente dicasi delle idee divine: esse non son altro che le cose possibili, in quanto si trovano nella mente divina ⁽²⁾.

L'Ockam spinge innanzi la sua disamina e ricerca qual essere hanno le idee nella mente divina. « Esse esistono nell'intelligenza divina non in modo soggettivo e reale,

(1) I Sert. dist. 35, qu. V, E. — Biel. ibd.

(2) Ibid. D.: « .. idea est aliquid cognitum a principio effectivo intellectuali ad quod activum adspiciens potest aliquid in esse reali producere.. omnis idea est necessario aliquiui ideati idea... ».

ma sonvi solamente a guisa di rappresentazioni *objective* come oggetti conosciuti dalla stessa » (1). Il loro essere ideale non si identifica affatto coll'essere reale della divina essenza, ma dall'essere reale di questa distinguesi come l'ente di ragione si differenzia da quello reale.

Infatti, dice egli, le idee o trovansi nella mente divina secondo un essere reale ovvero in modo affatto ideale: è evidente che esse non sono in Dio come distinte realtà; perchè in Dio sarebbonvi più esseri reali distinti; dunque esse posseggono in Dio l'essere di ragione: dall'altro canto la divina essenza non possiede un essere solamente di ragione: perciò il loro essere ideale distinguesi dall'essere reale della divina essenza. Quindi s. Agostino dice che le idee non esistono nella essenza di Dio, ma nella mente di lui » (2).

Se le idee sono le creature in quanto conosciute da Dio, ne segue ancora, secondo l'avviso dell'Ockam, ch'esse non sono nè la ragione per cui Dio può conoscere le creature, e neppure la specie per mezzo della quale egli le conosca; perchè, la ragione per cui Dio conosce le cose, anzi, la cognizione delle stesse è la divina essenza: le idee ne sono il termine e l'oggetto (3).

S. Tommaso avea insegnato che le idee non sono altro che la divina essenza in quanto è conosciuta atta ad essere imitata da un numero infinito di creature (4). Lo Scoto avea contrapposto ch'essendo l'essenza divina un modello affatto indeterminato, non può essere imitato in un modo piuttosto che in un altro.

L'Ockam è in perfetto accordo col proprio maestro, e nega che le idee sono la divina essenza in quanto dice rapporto d'imitabilità ad *extra* e confuta l'opinione dei tomisti nel seguente modo: le idee non sono la divina essenza considerata in maniera assoluta. In questo caso, identificandosi l'idea colla natura divina, una sola dovrebbe essere l'idea di Dio nè ve ne potrebbero essere molteplici.

(1) Ibid.: « .. Ideae non sunt in Deo subiective et realiter sed tantum sunt in ipso objective tanquam quaedam cognita ab ipso, quia ipsae ideae sunt ipsaemet res a Deo producibiles ».

(2) I Sent. dist. 35, qu. 5, E.

(3) Ibid. S.: « .. idea non est ratio cognoscendi, sed est illud quod cognoscitur ».

(4) S. theol. I, p. qu. 15, art. 2.

Questa conclusione, dice l'Ockam, non è ammessa neppure dagli avversari.

Saranno esse un rapporto? questo è reale o di ragione.

Non intercede un rapporto reale fra Dio e le creature; ciò è accettato di comune accordo; le relazioni reali in Dio sono quelle che corrono fra le Persone. E neppure essa è un rapporto di ragione: poichè è impossibile che un ente di ragione sia l'identica cosa coll'essere reale di Dio, sendocchè con ciò stesso cesserebbe d'essere un ente di ragione (¹).

Le idee in Dio sono molteplici ed infinite: differente è l'idea che l'artefice sommo ebbe quando creò il cavallo da quella che concepì allorchè produsse l'uomo (²). Inoltre, essendo le cose possibili in numero infinito, senza limite sarà pure il numero delle idee in Dio (³).

Questa molteplicità ed infinità di idee non nuoce punto, secondo l'Ockam, alla unità ed alla semplicità divina, giacchè esse non hanno, nella mente divina, un'esistenza reale ma puramente ideale. E siccome le idee sono le creature in quanto sono conosciute da Dio, e la cognizione che Dio possiede delle creature è eterna, così eterne sono pure le idee (⁴).

L'Ockam enumera in seguito gli esseri dei quali Iddio possiede le idee.

Egli pone una prima tesi: Dio possiede una idea distinta di tutti i possibili; poichè le idee non sono altro che le cose in quanto sono conosciute e realizzabili. Per questo l'Ockam soggiunge, che le idee divine rappresentano unicamente gli esseri singolari. Solo questi esistono o possono esistere in natura; e conclude che la mente divina non accoglie in sè idea veruna delle specie e dei generi e

(1) *Ibd.*, B.C.: « .. idea non est realiter divina essentia aut praecise respectus aut aggregatum ex essentia et respectu quia quod dicat essentiam et aliquid absolutum aut praecise aliquid absolutum praeter essentiam nulli istorum dicunt. Si detur primum sicut est tantum una essentia ita est tantum una idea, quod nulli istorum dicunt. Si detur secundum aut ille respectus est realis aut rationis: si realis, igitur esset paternitas et filiatio... similiter secundum istos Dei ad creaturas nulla est relatio realis. Si autem sit respectus rationis habetur propositum, quia impossibile est ens rationis esse idem realiter cum ente reali quia omne quod est idem realiter cum ente reali non est vere ens rationis, igitur, si idea dicat tantum respectum rationis non est realiter divina essentia ».

(2) *Ibd.* E.

(3) *Ibd.* G.

(4) *Ibd.* K.

così pure degli altri universali ⁽¹⁾. Prima di lui, il Durando aveva enunciato la medesima affermazione ⁽²⁾. L'Ockam restringe, però, la sua tesi troppo categorica e vuole si faccia una distinzione. Secondo il suo pensiero, gli universali posseggono un'esistenza solamente psicologica. Essi sono qualità della mente, segni di più esseri, ovvero sono finzioni dello spirito, aventi un essere esclusivamente ideale. Ora, ponendosi dal punto di vista dell'universale in quanto sono atti della mente, qualità dell'anima, è evidente che in Dio debbono esservi le idee di essi: poichè, così considerati, sono esseri singolari i quali posseggono un'esistenza reale.

Se, invece, noi ci atteniamo alla teoria la quale fa degli universali finzioni dello spirito, dobbiamo negare che in Dio corrisponda ad essi idea alcuna; infatti posseggono solamente un essere fittizio ⁽³⁾.

In questo modo l'Ockam logicamente giungeva alla negazione degli universali - ante rem -.

Di fronte alla sussistenza separata degli universali, insegnata dai platonici, l'Ockam si trova assai impacciato.

All'Ockam viene obbietato che Platone insegnò che le idee divine hanno per oggetto anche le specie, non solo i singolari. Come, adunque, conciliare il pensiero di Platone colla propria teoria? Egli risponde, dicendo che forse Platone negò a Dio la conoscenza diretta dei singolari e credette che il Creatore li conosce nei concetti o nelle immagini degli stessi ⁽⁴⁾.

Le idee delle cose singolari sono anteriori ad ogni atto di volontà, prima di produrre un essere nel tempo. Dio lo concepisce; le cose non escono dal puro nulla, ma prima

(1) *Ibd.* G.: « Secunda conclusio est quod omnium rerum factibilium sunt distinctae ideae, sicut ipsae res inter se sunt distinctae... quarto sequitur quod ideae sunt primo singularium et non sunt specierum, quia ipsa singularia sola sunt extra producibilia et nulla alia. Quinto sequitur quod generis et differentiae et aliorum universalium non sunt ideae ».

(2) *I Sent. dist.* 36, qu. u., n. 22, 23.

(3) *Ibd.*: « ...nisi poneretur quod universalia essent quaedam res subiective existentes in anima et solum communia rebus extra per praedicationem ».

(4) *Ibd.* Q.: « Si Plato dicat quod ideae sunt specierum et non singularium intelligendum est quod hoc dixerit quia forte fuit illius opinionis quod Deus non intelligat singularia sed tantum species singularium ».

del loro essere reale possedevano un'esistenza ideale. La volontà divina scelse fra i possibili.

Quale è l'origine di essi? L'Ockam ci riferisce il pensiero di s. Tommaso. Per lui, come per lo Scoto, l'origine prima della possibilità delle cose è la divina essenza. Ma essa è il principio di questa, come della propria volontà, e di tutte le perfezioni esistenti in Dio: Dio conosce, vuole, vive, esiste, perchè Dio ⁽¹⁾. Ambedue ritengono che l'origine prossima dei possibili è solamente l'intelligenza divina. È bensì vero, secondo l'Ockam, che la divina essenza è, siccome perfetta, in grado massimo la radice dell'intelligenza, ma Dio intende le cose, concepisce i possibili, indipendentemente dalla cognizione che ha della propria essenza: sicchè, se, per ipotesi, Dio non conoscesse la propria essenza ma solo la creatura da prodursi, in lui sarebbonvi tuttavia le idee ⁽²⁾.

L'Ockam, lo Scoto hanno dei possibili una concezione inversa di quella di s. Tommaso; questi dice che la cognizione che Dio possiede della propria essenza precede logicamente ed è il principio dei possibili: quelli oppongono che le idee delle cose, precedono o meglio sono indipendenti dalla cognizione della divina essenza.

X.

I possibili sono solamente i singolari, secondo l'Ockam; noi vedemmo i loro rapporti colla divina intelligenza, come essa li genera, quale esistenza posseggano in lei. Essi non passano dall'ordine ideale al reale se non in virtù della volontà del Creatore. Quali saranno gli eletti?

Il Leibnitz credette che Dio fra tutti i possibili sceglie sempre i migliori; è il determinismo trasportato in Dio.

L'Ockam non poteva pensare analogamente. Egli fa notare anzitutto che non puossi dimostrare, Dio essere la causa vuoi diretta, vuoi indiretta delle cose ⁽³⁾. È da ritenersi per fede che Dio è la causa libera d'ogni cosa. Non

(1) Biel., I Sent. dist. 35, qu. 4, art. 2.

(2) I Sent. dist. 41, qu. 1, E.

(3) Quodl. II, qu. 1.

è possibile risalire ad ammettere la libertà in Dio, per spiegare la contingenza che regola i nostri atti volitivi, come pretendeva lo Scoto. Non v'ha ragione in favore della libertà divina, la quale un infedele non sia in grado di confutare con fondatezza ⁽¹⁾. Secondo lui, ci è impossibile renderci ragione, del perchè il Creatore, fra l'infinito numero dei possibili, ha scelto le cose visibili, mentr'egli da nessun agente estrinseco ne era costretto.

Ma, come Dio fu libero nella scelta, così, secondo l'Ockam, non fu determinato a creare il mondo migliore. Egli ritiene probabile che Dio può creare un mondo migliore dell'attuale e di natura diversa ⁽²⁾, sia che si consideri l'essenza di alcuni esseri, che si differenziano nella specie, sia in riguardo alla pluralità delle specie.

È, inoltre, in potere di Dio il creare un mondo, dall'attuale distinto solo di numero: poichè il numero degli individui appartenenti ad una natura determinata può essere indefinito e nessuna contraddizione vi sarebbe nell'ammettere ch'essi abitano un altro mondo.

Infine, conchiude egli, il mondo attuale può essere reso migliore aumentando il numero delle qualità accidentali che lo adornano. La volontà divina, appunto perchè libera e contingente, può fare ancora infinite cose, che ora non produce ⁽³⁾.

Un quesito del quale s'occuparono i filosofi del decimoterzo secolo, dandone differenti soluzioni, è quello dell'eternità del mondo.

L'Ockam si mette dalla parte di coloro i quali, con S. Tommaso, stabilivano non potersi provare apoditticamente vuoi la possibilità, vuoi l'impossibilità della crea-

(1) II Sent., qu. 4, E.: « Ideo quod Deus sit causa libera respectu omnium tenendum « est tanquam creditum: quia non potest demonstrari per aliquam rationem ad quam non « responderet unus infidelis; persuaderi tamen potest sic; omnis causa non impediibilis « aequaliter respiciens omnia sive infinita, si agat aliquid eorum in uno instanti et non « aliud, est causa contingens et non libera... sed Deus est huiusmodi causa... »; — I Sent. dist. 43, qu. 1, C.

(2) I Sent. dist. 44, qu. nn. D.: « Sic igitur patet quod circa istum articulum non « possit poni tres opiniones, probabile autem reputo quod Deus possit facere alium mun- « dum meliorem isto distinctum specie ab isto, et maxime quod aliquas res distinctas « specie et quoad pluralitatem specierum ». — C.: « Dico quod Deus potest facere mun- « dum meliorem isto et distinctum solo numero ab isto mundo ».

(3) Ibid. K.: « Circa tertium dico: quod Deus posset facere mundum meliorem « bonitate accidentali », — I Sent. dist. 43, qu. 1, N.

zione *ab aeterno*. Ambedue l'opinioni, dic'egli, sono probabili e non appare maggiore ragione per la negazione dell'una che dell'altra ⁽¹⁾.

Poichè Dio può fare tutto ciò che non racchiude contraddizione e, tale essendo la creazione *ab eterno*, appare chiaro che l'opinione che l'afferma, non è falsa ⁽²⁾.

L'Ockam s'associa allo Scoto nel credere che la possibilità della creazione *ab eterno* si deve sostenere piuttosto con ragioni desunte dai fenomeni sensibili. Ciò nonostante, egli adduce ragioni d'ordine puramente speculativo in sostegno della sua tesi. Un operante, che opera senza successione di tempo, non sempre precede l'esistenza del suo effetto, per anteriorità di tempo. Ora, Dio siccome libero ed eterno nella durata, si trova appunto nella possibilità di poter creare il mondo sin dall'eternità ⁽³⁾. L'Ockam concede che infinite cose sarebbero già passate, nega però che le perfezioni delle cose passate formerebbero, collettivamente prese, un tutto infinito nella perfezione, che equivarrebbe a Dio ⁽⁴⁾. Egli nega, eziandio, che le anime sarebbero in numero infinito, attuale; poichè son create in modo successivo.

Quanto è incerta l'origine del mondo da Dio, altrettanto lo è l'azione diretta o indiretta di lui sulle creature.

Noi abbiamo già inteso affermare dall'Ockam che non c'è concesso provare l'esistenza di un'azione diretta od indiretta di Dio sul mondo visibile. Noi ignoriamo se Dio abbia prodotto qualche essere, ne crei ora ovvero concorra alla causalità degli agenti visibili.

L'Ockam difende la completa indipendenza dell'operare delle creature da qualsivoglia concorso da parte di Dio. Il suo pensiero è agli antipodi dell'occasionalismo.

Però l'Ockam, aggiunge che sarebbe ragionevole cosa l'ammettere che Dio è la causa od il motivo di qualche essere. altrimenti inutile sarebbe accettarne l'esistenza. se

(1) Il Sent., qu. VIII, A.: « De aeternitate mundi, utrum potuit fuisse ab aeterno
« per potentiam divinam, dico quod utraque pars potest teneri... ».

(2) Ibid. O.: Quodl. II, qu. 5.

(3) Ibid.

(4) Ibid. D.; Egli confuta Godefroy.

l'attività di lui non si manifestasse nella produzione di qualche effetto ⁽¹⁾.

Non diventerebbe uno di quelle numerose realtà che il nominalismo sopprime, perchè non ne scorge la destinazione diretta?

Consequentemente è incerta l'esistenza nel mondo di una provvidenza e del governo divino. Su questo punto l'Ockam s'avvicina all'averroismo.

XI.

La fede però c'insegna che v'è una Provvidenza. Questa è rappresentata secondo l'Ockam, dalla volontà ordinatrice di Dio (*voluntas ordinata*). Essa è che pone le leggi nel mondo della natura e della grazia. Queste leggi sono contingenti, ma immutabili. L'Ockam pone qui una distinzione fra la volontà ordinata di Dio e l'assoluta. A questa divisione, che già ritroviamo nello Scoto, egli dà un'applicazione assai illimitata. Vediamola. L'ordine presente, sia fisico, che morale, naturale o soprannaturale è necessario solo nell'ipotesi che Dio l'abbia voluto ⁽²⁾. Nell'azione che Dio esercita nel mondo, egli rispetta in via ordinaria, le leggi da lui liberamente stabilite. La sua volontà s'obbliga ad esse, perchè così vuole. Dio è conseguente ed ordinariamente non deroga alla propria volontà.

Questa, l'Ockam riferisce alla maniera d'operare del Creatore, potenza ordinata di Dio ⁽³⁾. Egli la paragona alla volontà che il Papa ha di operare conformemente ai canoni da lui liberamente stabiliti.

La necessità assoluta importa che un essere non possa avere una natura contraria a quella che possiede ⁽⁴⁾.

(1) Quodl. II, qu. 1: « Tertio dico quod potest persuaderi rationabiliter quod Deus sit causa efficiens vel movens alicuius effectus, quia aliter frustra poneretur, nisi posset aliquid causare effective in universo ».

(2) Quodl. VI, qu. 1: « ... sed est sic intelligenda quod posse aliquid aliquando « accipitur secundum leges ordinatas et institutas a Deo et illa Deus dicitur posse facere « de potentia ordinata... Praeterea agens quod non determinatur ad certum cursum et « ordinem rerum, secundum alium ordinem res illas producere potest ».

(3) Quodl. VI, qu. 2: « Necessitas ex suppositione est quando aliqua conditionalis « est necessaria, quamvis tam antecedens quam consequens sit contingens ».

(4) Ibid.: « Necessitas absoluta est quando simpliciter est necessarium ita quod eius « oppositum esse verum includit contradictionem et sic haec absolute est necessaria « — homo est risibilis — ».

Ma v'ha un'altra volontà in Dio, continua egli, che chiamansi assoluta; essa corrisponde alla necessità assoluta.

Ora la potenza divina dice l'Ockam, considerata in modo assoluto, può fare tutto ciò che non è contraddittorio.

La volontà assoluta di Dio s'estende più della ordinata, anzi la sorpassa, potendo essa volere ciò che di volontà ordinata non vuole ⁽¹⁾. L'Ockam non vuole introdurre una opposizione fra i voleri divini, ma vuole solamente mostrarci i due modi, secondo i quali, Dio si comporta di fronte alle cose, all'ordine ad esse imposto.

Per l'ordine morale le cose non vanno diversamente nella mente dell'Ockam; se la bontà metafisica delle cose dipende dalla libertà divina, a questa è pure legata esclusivamente la moralità delle azioni umane. Il volontarismo dell'Ockam non s'applica solamente al campo della morale. La norma suprema della moralità è, secondo l'Ockam, la volontà divina. La volontà di Dio non trova la legge già stabilita, è dessa che fa la legge; essa è la legge; Dio non vuole il bene perchè lo riconosce tale, ma è bene, perchè Dio lo vuole. L'ordine morale, come vedremo, è, secondo l'Ockam, affatto arbitrario e non ci presenta altro carattere d'immutabilità che quello, che gli compete per il libero decreto divino. La fissità e la necessità delle leggi morali dipende dalla libera volontà di Dio.

Dal sin qui detto appare chiaro quanto fondata sia l'accusa che alcuni mossero all'Ockam. Gli si pose in bocca il così detto volontarismo, facendone un precursore delle idee del Descartes ⁽²⁾. Se, infatti, per volontarismo s'intende quella teoria la quale, concependo Dio come l'assoluta libertà, dalla libera volontà divina fa la sorgente autonoma della possibilità delle cose, dell'ordine metafisico e morale, esso non resta proprietà esclusiva del Descartes. Lo Scoto s'avvicina a questa teoria, quando insegna che l'ordine morale dipende esclusivamente dalla volontà di Dio; egli è però d'accordo nell'ammettere che

(1) Quodl. VI, qu. 1: « Aliter accipitur posse pro posse facere omne illud quod non includit contradictionem fieri, sive Deus ordinavit se hoc facturum, sive non, quia Deus multa potest facere quae non vult facer. . . et illa dicitur posse de potentia absoluta ».

(2) Pluzanski, op. c., cap. 4. — A nostro avviso, lo Scoto non professò il volontarismo metafisico, nonostante che molti passi poco chiari si possono addurre a sostegno della tesi contraria. Secondo noi il primo che stabilì l'assoluto dominio della volontà divina è l'Ockam; ciò come logica conseguenza del suo nominalismo.

Dio non può compiere cose contraddittorie. Secondo l'Ockam invece la necessità procede dalla libertà, ed è posteriore, e quella non deriva dalla ragione. Le verità metafisiche sono necessarie solo per la nostra mente; la loro necessità non è assoluta e non si estende alla intelligenza divina.

L'Ockam discute questo problema in un sol luogo. Si domanda cioè se devesi dire che Dio non può fare una cosa impossibile ovvero che questa non può essere compiuta da Dio: od in altre parole; se l'impossibilità di una cosa dipende dalla natura della cosa stessa ovvero dal potere di Dio ⁽¹⁾. V'ha anzitutto, un'opinione, continua egli, la quale afferma che l'impossibilità estrinseca di una cosa riguardo a Dio è posteriore alla impossibilità intrinseca: un essere non può essere creato da Dio, perchè gli elementi metafisici dei quali dovrebbe risultare, secondo l'ipotesi della possibilità, sono fra loro in totale e perfetto contrasto; cioè la natura di questo essere, quale fu ideato dalla mente divina, non ammette altri elementi che le se oppongono ⁽²⁾.

Secondo l'Ockam invece, la impossibilità di fronte a Dio è simultanea a quella della cosa, come pure la possibilità rispetto a Dio non è posteriore a quella dell'oggetto possibile; un essere non è impossibile in sè prima che sia impossibile per Dio: così pure la possibilità assoluta non è anteriore alla relativa ed estrinseca ⁽³⁾.

Entrando nel merito dell'opinione, l'Ockam contesta che le creature siano anzitutto prodotte dalla mente divina

(1) Sent. I, dist. 43, qu. 2: « Utrum prius conveniat Deo non posse facere impossibile quam impossibile non posse fieri a Deo ».

(2) Ibid. D.: « Aliter dicitur quod prima ratio impossibilitatis non est ex parte Dei, sed quod illud est impossibile impliciter propter repugnantiam eius est fiat quod declaratur sic: Impossibile simpliciter includit impossibilia quae ex rationibus suis formalibus sunt impossibilia et ab eo sunt principaliter impossibilia a quo principiative habent rationes suas formales et ideo iste est processus quod primo intellectus divinus producit rem in esse intelligibili in primo istante naturae, in secundo istante naturae habet seipo formaliter esse possibile et sic sicut deus in suo intellectu producit possibile in esse possibile ita producit utrumque impossibilium quae includuntur in impossibili in esse formaliter possibili et illa producta seipsis formaliter sunt impossibilia ita ent non possint simul esse... ».

(3) Ib'd. F.: « Dico quod non prius competit deo non posse facere quam competat impossibili non posse fieri a deo. Nec etiam prius competit impossibile non posse fieri a deo quam deo non posse facere impossibile. Et eodem modo dico de affirmatis quod non prius competit deo posse facere possibile nel creaturam quam creaturae posse fieri a deo... et sunt simul natura eodem modo quo factivum et factibile sunt simul natura hoc est non prius est aliquid factivum quam aliquid est factibile et e converso... ».

nel loro essere ideale e che quindi la loro natura venga costituita, dapprima in modo ideale dalla mente di Dio indi prodotta nella realtà. L'atto del divino intelletto non è la costituzione prima, intrinseca e fondamentale della creatura: la natura di questa non dipende dalla concezione ideale che Dio si formò di essa ⁽¹⁾.

Perchè dunque un essere è possibile?

Perchè Iddio può crearlo, risponde l'Ockam: non gli è possibile crearlo perchè la costituzione intrinseca di esso glielo permette: la possibilità intrinseca dispare e si confonde colla estrinseca: un essere è possibile in sè perchè lo è riguardo a Dio: è impossibile perchè Dio non lo può cioè non lo vuole ⁽²⁾.

Qui l'impossibile è il contraddittorio; questo è ciò che Dio non fa *de potentia absoluta*, cioè che non vuole realizzare non solo nel presente ordine di cose, ma in qualsivoglia altro ⁽³⁾.

Dio, dice l'Ockam, non può commettere il male, non precisamente perchè ripugni alla santità della sua natura, ma perchè al disopra della volontà divina, altra volontà non esiste, alla quale possa disobbedire. Però Dio vuole il male, in modo non cattivo (male); infatti egli contravviene a nessuno. Sicchè, continua egli, la stessa azione senza variazione alcuna di circostanze, è cattiva per la creatura e buona rispetto a Dio ⁽⁴⁾.

La filosofia occamica, come quella dello Scoto, tende a mostrare soprattutto l'indipendenza della volontà divina

(1) Ibid. E.: « Contra hoc dictum prius potest argui quod non videtur bene dictum quod intellectus divinus producit creaturam in esse intelligibili; quia illud quod per aliquem actum nullum esse formaliter recipit sed tantum denominatur denominatione extrinseca non producit per talem actum sed creaturae per hoc quod intelligitur a deo nihil formaliter recipit sed tantum denominatur quid extrinsecum denominatione: igitur creatura in tali esse intelligibili, non producit ».

(2) Ibid. C.: « ex istis patet quod prius competit deo posse facere respectu creaturae quam competat creaturae passivum respectu Dei, igitur eodem modo prius conveni deo non posse facere impossibile quam impossibili non posse fieri a deo. Et ex isto manifeste patet quod ipse habet dicere quod non dicit respectum ad creaturam attribuitur Deo, quia creaturae habent respectum ad ipsum sed magis e converso, ideo attribuentur creaturae talia relativa, quia attribuentur deo ».

(3) Vedi citazione n. 1, pag. 189. — È evidente che la nozione del contraddittorio per Dio debba avere nel volontarismo occamico un ben altro senso che per l'intellettualismo aristotelico-tomistico. Non troviamo però luogo veruno ove l'Ockam si spieghi sulla nozione del contraddittorio di fronte a Dio.

(4) I Sent. dist. 47, qu., nu.

di fronte all'opera di lei. Dio è perfettamente libero riguardo alle creature. Come S. Tommaso, l'Ockam ammette la libertà di Dio nella creazione, in opposizione al panteismo, ed in tutte le manifestazioni estrinseche al suo essere; concede che Dio avrebbe potuto creare un mondo migliore dell'attuale, e negò la possibilità d'una creazione *ab eterno*; ma s'allontana dalla dottrina tomista, quando afferma che l'ordine morale come la distinzione fra l'ordine della natura e della grazia sono dipendenti dalla volontà divina. E mentre S. Tommaso cerca sempre di giustificare l'opera di Dio con argomenti di congruenza, l'Ockam dice che dei voleri divini non devesi cercar la ragione. Essa è ragione ultima delle cose.

(2) Biel, 1. II, dist. 23, qu. 1, art. 3: « Divinae enim voluntatis causa quaerenda non « est, cum secundum se sit iusta et optima nec habeat causam priorem nec aliam « regulam ».

CAPO VII.

Principi della Morale.

1. *Carattere dell' Etica occamica. Il principio costitutivo della morale.* — 2. *Il bene ed il male morale.* — 3. *Mutabilità delle leggi morali.* — 4. *Legge positivo divina e legge naturale.* — 5. *Merito e demerito — L'Ockam e Lutero —.*

I.

L'Ockam non ci lasciò un trattato compiuto di Morale, nè si occupò di problemi etici. Il suo pensiero si afferma principalmente, risoluto ed innovatore, nelle questioni metafisiche. Ciò nonostante un breve schizzo delle idee, che quà e colà l'Ockam manifestò a riguardo dei problemi morali, ci rileverà la stretta connessione esistente fra la sua Etica ed il nominalismo; logica connessione la quale ha per risultato il positivismo etico.

Come in metafisica egli fece scomparire l'elemento permanente, comune, immutabile a base dei singolari mutevoli e passeggeri, così nell'etica cambiò il fondamento delle leggi morali cioè il necessario, per surrogarlo col-l'arbitrario.

Si vide che l'Ockam negò la conoscibilità della esistenza d'un fine ultimo dell'uomo, e la esistenza d'una tendenza necessaria e primordiale della volontà verso di quello.

Come metafisico, negò la teologia nell'ordine fisico; ora, come moralista, la rifiuta quale fondamento della scienza morale.

L'Etica dell'Ockam pende tutta intiera da questa negazione, siccome l'aristotelico-tomista alla teleologia è intimamente connessa.

E poichè, l'ordine morale esiste, quale sarà la norma, il principio, a conformità del quale le azioni saranno buone o cattive? Con S. Tommaso, l'Ockam nega che questo principio sia la ragione sola ed in ciò egli s'allontana dal razionalismo: contro S. Tommaso egli afferma che detto principio non è intrinseco alle azioni, ma è loro estrinseco; esso è cioè la libera volontà di Dio.

Negando la teleologia ed ammettendo la volontà divina quale principio supremo della moralità, l'Ockam fa scomparire dall'ordine morale la necessità e l'elemento immutabile: ed in ciò si scorge il precursore della filosofia moderna.

Nello stesso tempo l'Ockam fa dell'Etica un corollario della rivelazione, togliendole il carattere scientifico: poichè tutti i precetti morali divengono leggi positivo-divine.

Scrive il Jourdain: « Egli ha portato nella Morale lo spirito che anima la sua psicologia e la sua teodicea. Se l'Universale è una pura finzione della mente, la quale esprime nulla di reale, non vi sarà realtà più pel moralista che pel metafisico. Ma nell'Etica, l'Universale è la legge stessa e l'obbligazione uniforme ed assoluta che essa impone alla nostra volontà. Negare l'Universale nella Morale conduce a negare il dovere e lasciare apertamente la libertà senza altra regola della passione, od almeno alterare profondamente le basi della moralità » (1).

Donde le azioni umane derivano la loro moralità? quale è quel principio, quell'elemento, pel quale alcune appaiono alla nostra ragione e diconsi buone, le altre cattive?

L'Ockam negò la esistenza d'una finalità nell'uomo; quindi, a differenza di S. Tommaso, pone la libera volontà divina, solo a principio supremo, il quale costituisce le azioni nel loro essere morale. Si è in conformità d'essa che le operazioni nostre diconsi buone o cattive.

Ecco le parole di lui: « Quindi, dice egli, benchè l'odio di Dio, il furto, l'adulterio offrano circostanze cattive, in quanto che questi emanano da un'agente, che il decreto divino obbligava ad una condotta intieramente opposta, tuttavia parlando in modo assoluto, essi possono essere da Dio spogliati d'ogni cattiva circostanza ed anzi essi potrebbero compiersi dall'uomo senza far peccato, se cadessero sotto il precetto divino, il quale ora ce li proibisce. E se l'uomo meritasse, compiendoli, essi non si chiamerebbero nè furto nè adulterio, nè odio di Dio, perchè questi nomi s'applicano a questi atti non presi in loro stessi, ma in quanto proibiti dal comando espresso di Dio.

(1) Jourdain, op. c., vol. 2, pag. 200.

Che se Dio ce li comandasse, colui che li compirebbe non sarebbe obbligato a tenere una condotta opposta: in questo caso, essi non porterebbero più il nome col quale li designiamo » (1). Secondo l'Ockam alcuni atti morali, adunque, sono buoni perchè comandati; altri cattivi, perchè proibiti: la moralità non è intimamente legata alle azioni stesse: essa è loro estrinseca; poichè non dicono rapporto intrinseco al principio di essa. La volontà divina non è legata all'ordine già concepito dalla mente divina; al piano, secondo il quale, già alcune azioni sono ordinate ad un fine ed altre ne sono difforni; essa è libera: è dessa che liberamente stabilisce che alcuni atti sono buoni, ed altri cattivi.

Condotta alle sue ultime conseguenze, questa teoria avrebbe dovuto affermare che non solo l'ordine morale, ma anche il metafisico dipende dalla libera volontà divina.

Così pensò il Descartes (2).

Già si vide che il volontarismo dell'Ockam si estende all'ordine metafisico e non si limita esclusivamente alle leggi morali. In ciò l'Ockam si accosta allo Scoto e s'allontana da S. Tommaso. Ciò che v'ha di primordiale e di fondamentale nell'ordine morale, non è per l'Ockam, la necessità, ma la libertà: quindi l'ordine morale non si radica, non dipende, in ultima istanza, come l'ordine fisico, dalla intelligenza, bensì dalla volontà.

La volontà divina non trova l'ordine morale già costituito: essa non si limita ad eseguire un piano già pre-stabilito: ma è dessa che lo costituisce.

(1) Sent. II, qu. 190: « ... licet odium Dei, furari, adulterari habeant malam circumstantiam annexam, et similia de communi lege quatenus fiunt ab aliquo qui ex praecepto divino obligatur ad contrarium: sed quantum ad esse absolutum in illis actibus, possunt fieri a Deo sine omni circumstantia mala annexa; et etiam meritorie possunt fieri a viatore si caderent sub praecepto divino, sicut nunc de facto eorum opposita cadunt sub praecepto divino ».

(2) Ibid. t. IX, lettre 48, pag. 147. — L'uomo, dice Descartes, trova già stabilita e determinata in Dio la natura della bontà e della verità... Oeuvres édit. Garnier t. II, pag. 363. — Ed altrove: La nostra mente è finita e possiede una natura siffatta, che essa può concepire come possibili le cose che Dio ha voluto che fossero necessariamente possibili, ma non la creò di tal natura che essa potesse concepire anche come possibile quelle che Dio volle tuttavia rendere impossibili.

E benchè Dio abbia voluto che alcune verità fossero necessarie ciò non significa che egli le abbia volute necessariamente, poichè altro è volere che fossero necessarie, altra cosa, volerle necessariamente. In altre parole: la necessità che noi scorgiamo negli assiomi metafisici e nelle leggi morali, non è reale, ma proviene dal fatto che noi troviamo la legge già fatta ed imposta al nostro spirito, invece di sentirci noi stessi l'origine della verità e della legge.

Se il principio supremo costitutivo della moralità è la libera volontà di Dio, ne seguirà evidentemente che ogni azione è di sua natura indifferente; che la legge eterna è mutevole e ogni legge naturale sarà positivo-divina.

Tali sono le conseguenze che l'Ockam trae dal suo principio.

II.

Al problema della natura della legge è intimamente legata l'investigazione sul male e sul bene morale.

Noi chiamiamo bene noi ciò ch'è conforme alla legge e - male - ciò che dalla stessa si discosta?

Che cosa è il male?

Questa domanda inquietò il pensiero di S. Agostino. e le menti dei filosofi in ogni epoca.

Secondo i Manichei e gli Albigesi, il male era alcunchè di assoluto; l'Ockam dice, a ragione, che una simile teoria è falsa; il male non è qualche cosa di positivo, sia esso sostanza od accidente.

Sarà esso una privazione? S. Tommaso lo pensò.

Ma, si chiede l'Ockam, di che sarà esso la privazione? Forse d'una qualità, esistente nell'anima. oppure dell'ordine al fine? Saremmo in errore se questa fosse la nostra opinione.

Quando noi pecciamo, risponde, nulla si corrompe o scompare dall'anima del peccatore. Essa, nonostante l'azione cattiva commessa, conserva sempre intatta ed inalterata, l'inclinazione al retto operare.

Il male morale, il peccato, benchè richieggano un soggetto, o, meglio l'esistenza d'una condizione, cioè dell'operante ragionevole: tuttavia esso è assolutamente nulla. La realtà di lui è affatto verbale. Da buon nominalista l'Ockam ci dice che il male è un'etichetta verbale è un nome ⁽¹⁾.

(1) « Quantum ad primum dico quod peccatum mortale non habet quid rei, sed « tantum quid nominis...; unde secundum quid nominis est aliquem commisisse aliquem « actum vel omisisse propter quem obligatur ad poenam aeternam.

« Quod autem non dicit aliquid positivum, patet; quia non substantia... nec accidens « absolutum in anima... nec privationem alicuius accidentis absoluti, quia nec privationem « gratiae... nec privationem iustitiae originalis... nec est privatio alicuius recti et conve- « nientis... IV Sent., qu. 8, 9, C. « ex istis sequitur quod per peccatum mortale nihil « tollitur nec corrumpitur in anima... « Si dicatur quod per peccatum diminuitur inclinatio ad virtutem ». Contra. Ibid. D.

La sua soluzione è l'antitesi del Manicheismo.

Questo nome che noi chiamiamo peccato suppone e significa un'azione od un essere ragionevole, il quale s'è fatto degno d'una pena eterna. È il peccatore stesso, in quanto merita il castigo congiunto ad una determinata azione.

E quantunque l'Ockam non ci dica, che cosa è il bene morale, ci è lecito però supporre che esso non sia, secondo lui, null'altro che l'uomo giusto, il quale, in forza delle sue buone azioni, si rese degno d'un premio.

Esistono, adunque, a detta del nostro autore, il male ed il bene morale, perchè sonvi azioni comandate ed altre proibite.

Sonvi pure azioni indifferenti sopra le quali giammai si portò il volere divino; anzi, come già osservammo, tutte le azioni nel pensiero dell'Ockam, sono di loro natura indifferenti.

Questa era una conseguenza logica di quella teoria che pone la volontà di Dio a norma suprema ed unica della moralità.

È bene ciò che è voluto da Dio, male ciò che è proibito; nessuna azione è, per sè stessa, buona o cattiva, e da questo l'Ockam logicamente conchiude la stessa azione nei diversi tempi ed individui può essere alla volta buona e cattiva.

Non è forse permesso a Dio, si domanda egli, di comandarci di odiarlo, bestemmiarlo e d'uccidere il prossimo ⁽¹⁾. Supponiamo, continua, che Dio imponga ad un uomo un'azione, che ora noi chiamiamo cattiva e la proibisca ad un'altro; chi peccherà dei due? Il primo, dice egli, se non la compie: il secondo invece se la tralascia ⁽²⁾.

Il bene ed il male non sono qualche cosa d'assoluto, di irriducibile, e Dio, dice l'Ockam ⁽³⁾, potrebbe compiere certe azioni cattive senza venir meno alla sua santità.

(1) IV Sent., qu. 14, D.: « Sed Deus potest praecipere quod voluntas creata odiat eum... pretereā omne quod potest esse actus rectus in via et in patria, sed odire Deum potest esse actus rectus in via puta si praecipiat a Deo ».

(2) I Sent., dist. 47, qu. 1, D.

(3) Ibid. C., dice che Dio: « non potest facere male — quia tunc Deus faceret aliquid vel vellet cuius oppositum teneretur facere... quod est omnino absurdum ».

E facile accorgersi che l'Ockam procede sino alle ultime conseguenze, anche alle più assurde. E infatti, quale conclusione più assurda di quella che afferma potere Dio commettere il male senza venir meno a sè stesso?

Dal momento che Dio concepì e creò la natura umana, quale noi la possediamo, l'uomo abbisognava di una determinata regola di condotta, per rispetto a Dio, a sè stesso ed ai suoi simili. Questa regola non potrebbe cessare, senza distruggere la natura umana e Dio da parte sua, non potrebbe dispensarne intieramente, senza sconfiggere la sua mente, dalla quale nacque il presente ordine.

III.

Meno profondo della concezione tomistica è il suo concetto della natura della legge eterna. La differenza fra i due filosofi, in questo punto, è assai grande e manifesta nello stesso tempo i loro sistemi.

S. Tommaso è intellettualista, — l'Ockam continua il volontarismo proprio alla corrente platonica-agostiniana: volontarismo già così spiccato nello Scoto.

Secondo l'insegnamento tomista, le leggi eterne, il piano cioè, il disegno, a norma del quale Dio vuole condurre l'uomo al suo fine, sono eterni ed immutabili. La legge naturale non è che un debole riflesso di esse (*). Esse si fondano direttamente sulla natura umana, sullo stato presente dell'universo; e Dio non potrebbe mutarle, senza mentire a sè stesso.

Lo Scoto, al contrario, ammise bensì la mutabilità e la necessità rispetto ai precetti della prima tavola della legge, ma non per quelli della seconda (*). Dio avrebbe potuto non volere questi ultimi; perchè essi non sono di stretto diritto naturale. Dio può però concedere una dispensa particolare riguardo ai precetti della prima tavola.

L'Ockam va più innanzi e trae la conseguenza dai principi accettati da ambedue.

(1) S. Theol. I, II ae, qu. 91, art. 2; ibid q. 100, art. VIII, ad 2 um.

(2) In III Sent., dist. 37, pag. 898; Pluzanski, op. c., pag. 269, Così dice: « La première table comprend d'abord l'interdiction du culte des faux dieux et du baptême: Dieu même ne saurait dispenser de ces commandements: — du moins on peut douter (selon Scot) qu'un homme puisse, par suite des circonstances être dispensé à tous les moments de sa vie de tout bon mouvement vers Dieu ».

Ambedue credettero alla superiorità della volontà umana sull'intelligenza. Trasportato in Dio il volontarismo insegnava che la volontà divina non conosce altra regola che sè stessa ⁽¹⁾. Quando l'intelligenza presenta alla volontà una regola, questa è giusta ed onesta se piace alla volontà ch'essa lo sia. La legge eterna, per l'Ockam, appartiene di più alla volontà che alla ragione, anzi è il volere stesso di Dio.

Di qui ne segue che le leggi morali sono necessarie per rapporto alle creature; per Dio, esse non posseggono alcun carattere di necessità, se non in quanto così egli vuole. La loro necessità, la loro verità non è tale da fare astrazione d'ogni volere; esse s'impongono alla volontà divina per il fatto stesso ch'essa vuole il presente ordine naturale.

In noi, dice egli, la legge sta riposta nella retta ragione, in Dio non devesi porre una regola, un piano, secondo il quale, la volontà divina sarebbe obbligata ad agire ⁽²⁾.

Noi scorgiamo nello Scoto e nell'Ockam l'idea d'una completa ed illimitata libertà della divina volontà per riguardo a tutto ciò che non è Dio.

L'Ockam non distingue fra i precetti delle due tavole; essi sono, secondo lui, ugualmente indifferenti di fronte a Dio. Per la volontà divina che li pose, gli uni non sono più necessari degli altri.

All'Ockam dovette parerè poco logica la distinzione che lo Scoto fece fra i precetti della prima tavola e quelli della seconda. Se Dio può dispensare per un caso particolare da quelli della prima tavola, perchè non potrà dispensarne in ogni occasione? Col Suarez noi siamo d'accordo nell'affermare l'assurdità d'una simile teoria ⁽³⁾. Come, infatti, inventare un circolo vizioso più specioso di questo: odiare Dio per testimoniargli la nostra obbedienza? La legge nasce, secondo S. Tommaso, dai rapporti essenziali, che l'uomo ha, in forza della sua natura, verso gli altri esseri; quindi essa è necessaria ed immutabile come la stessa natura umana.

(1) Scoti: I Sent. dist. 44, qu. 1.

(2) III Sent., qu. 13, B.

(3) De legibus I. II, c. 15.

L'Ockam distrugge l'assoluto nella scienza morale: per questa non riposa sopra alcuni principî veri in ogni tempo e luogo, perchè veri in sè stessi.

Le leggi della morale, i principî della medesima non sono, secondo l'Ockam, di loro natura, nè generali, nè fissi, nè immutabili; nè poteva essere altrimenti pel nominalismo.

Alcuni, volendo cercare le cause di queste teorie morali che si riscontrano non solo nell'Ockam, ma in parte presso lo Scoto e S. Bonaventura, affermarono che l'arbitrio nella morale doveva ricercare le sue cause nella costituzione della società civile di quell'epoca, nel grande numero di privilegi, di regole particolari ammesse dal diritto ordinario e dal diritto canonico, le quali doveano preparare le menti ad una legge morale arbitraria ⁽¹⁾.

Ma piuttosto che in queste circostanze sociali a noi sembra doversi cercare l'origine da una parte nell'autorità della Scrittura, dall'altra nelle tendenze empiriche ed agnostiche del pensiero occamico.

Nella Scrittura sono invero fatti, dai quali apparentemente risulta che alcune leggi morali, sia positive, che negative, sono state tolte, in qualche caso, dal comando divino. Da questo alla affermazione dell'arbitrarietà delle leggi morali il passo era facile ⁽²⁾.

Ma nessuno però dei filosofi del XIII secolo aveva tratto conclusioni così avanzate, come fece l'Ockam. L'Ockam si domanda quando possiamo operare contro il comando di Dio.

La necessità, risponde, non legittima un'azione contraria al précepto divino ⁽³⁾. In nessun caso una trasgressione è permessa. Ma essa può apparentemente aver luogo se la sacra Scrittura ne fa espressa menzione.

Quanto variabili sono le leggi morali dinanzi a Dio, altrettanto esse sono inflessibili per noi.

(1) Il medioevo non aveva ancor visto affermazioni così audaci nel campo della morale, sino all'Ockam.

(2) I fatti scritturali sono quelli che riguardano il sacrificio di Isacco, la spogliazione degli Egiziani da parte degli Ebrei, il matrimonio di Osea. S. Tommaso li spiega salvaguardando l'immutabilità della legge. — Ch. S. Theolog., I, II, qu. c., art. VIII, ad. 3.

(3) « Pro necessitate non licet facere contra praeceptum divinum expressum, nisi quando potest colligi ex scripturis quod necessitas est excepta in legibus divinis ». (Dialogus I. II, tract. I, III part.).

Infatti, nel sistema aristotelico-tomista, la ragione può, secondo i dati oggettivi, giudicare se un'azione, che ordinariamente è cattiva, non cessi d'esserlo in determinate circostanze, se l'ordine viene turbato operando in un modo piuttosto che in un altro. Se invece la moralità dell'operare umano è dipendente solamente dalla volontà divina, quali criteri oggettivi potrà prendere la ragione per giudicare se, in un caso determinato, è lecito operare contro la legge?

Nessun altro criterio v'è, eccetto una rivelazione immediata da parte di Dio; poichè, secondo l'Ockam, un'azione non è buona o cattiva, perchè tale è la materia intorno alla quale versa, ma bensì perchè comandata o proibita.

Ne segue che, in nessun caso, in nessuna circostanza, un'azione proibita può essere legittimamente compiuta.

L'Ockam ha cura di far notare in che cosa deve consistere questa conformità del volere umano colla volontà di Dio.

Conformarsi a questa, dice egli, non significa volere ciò che vuole Dio: S. Agostino ci dice che Dio può volere la morte del padre mio e tuttavia non volere che io la desidero (1).

La conformità, adunque, al volere divino sta riposta nel volere l'oggetto del compiacimento nella maniera che Dio desidera.

Onde, continua, non devesi attribuire a colpa, se Dio vuole l'atto della volontà, il quale è cattivo. La sua discordanza al comando di Dio non deriva da questi, ma dalla volontà umana. Poichè il peccato nasce dalla disubbidienza al comando di Dio ne segue che questi può volere un atto cattivo della volontà, senza per questo rendersi colpevole. Eccetto la volontà divina, non esiste altra legge per Dio.

La materia della legge morale, secondo l'Ockam, è assolutamente indeterminata ed indifferente per la volontà divina che la pone.

(1) I Sent. dist. 48, qu. un., B. D.: « Dico quod voluntas non semper est recta quia » conformatur voluntati divinae in obiecto voluto, nam aliquando Deus vult aliquid et » tamen vult creaturam nolle illud. Similiter ponit Augustinus exemplum quod Deus vult » patrem meum mori et tamen non vult me velle mortem patris mei... licet Deus vellet » actum illum esse immediate ab eo partialiter concurrente voluntati, quia licet voluntas » creata velit illud quod, Deus vult... tamen non peccat, quia voluntas divina non tenetur » velle oppositum eo quod ad nihil obligatur .

IV.

Se le leggi morali non sono l'espressione dell'ordine concepito dalla Intelligenza, suprema, ma sono un atto della libera volontà del Creatore, come potremo dalla sola osservazione dell'ordine della natura, dall'analisi degli atti nostri, elevarci alla cognizione della legge, dei voleri divini?

I comandi divini ci saranno noti mediante una continua rivelazione ad ogni uomo in particolare, ovvero per una rivelazione primitiva ed universale?

La logica avrebbe condotto l'Ockam o ad accettare quest'ipotesi: oppure ad ammettere che la ragione è l'unica fonte della moralità, la sorgente ultima del diritto e del dovere.

Ma l'Ockam non accetta nè il tradizionalismo, nè il razionalismo. Egli pone laterali due leggi, la naturale e la rivelata, ed associa due diritti: il positivo divino ed il naturale. Essi sono distinti ed indipendenti: l'uno procede alla rivelazione primitiva; l'altro deriva dalla ragione.

La legge divina, secondo lui, presa per i comandi, i voleri divini, comprende sotto di sè sia i comandi di Dio, manifestati nelle Sacre Scritture ed i voleri di lui presentati dalla retta ragione. Egli aggiunge che se per diritto naturale noi intendiamo il complesso dei comandi di Dio, allora esso abbraccia sotto di sè il diritto positivo-divino ⁽¹⁾.

La legge naturale ci manifesta i voleri di Dio, che hanno da dirigere l'uomo nello stato di natura: essa ha per fonte prossima ed immediata la ragione naturale: la legge sovranaturale ha valore unicamente dopo l'innalzamento dell'uomo allo stato di grazia.

La legge naturale, a modo di vedere dell'Ockam, è richiesta dalla nostra stessa volontà. Questa, dice egli, è di sua natura, nè retta nè malvagia, e quindi non tende più al bene che al male; abbisogna adunque di una regola, d'una norma, in conformità della quale essa possa dirigere la propria attività ⁽²⁾.

(1) *Dialogus*, pag. 934, — presso il Goldast.

(2) III Sent., qu. 13, B.: « ... quia illa voluntas quae potest quantum est de se bene agere et male, quia de se non est recta, necessario ad hoc, quod recte agat, indiget aliqua regula dirigente, sed voluntas nostra est huiusmodi ».

Questa norma è la legge naturale, esistente nella ragione. Questa è, di conseguenza, la radice prossima della obbligazione. Secondo S. Tommaso, l'obbligazione dipende dalla cognizione che l'uomo possiede della necessaria connessione di alcuni mezzi al fine ultimo, al quale ognuno tende per intrinseca necessità. Non è, infatti, l'obbligazione una morale necessità? ⁽¹⁾.

L'Ockam aveva invece negato l'esistenza d'una necessaria direzione della volontà verso un fine ed al bene in generale.

L'obbligazione, secondo lui, nasce della legge naturale, cioè dalla conformità delle nostre operazioni coi voleri divini, a noi noti mediante la ragione.

L'Ockam, coi suoi contemporanei, osserva la facilità e la prestezza colla quale noi giudichiamo della moralità delle azioni nostre; egli ammette inoltre che non è per la loro conformità alla ragione sola che alcune azioni sono giudicate buone ed altre cattive, ma stabilisce che la facilità dei giudizi pratici, intorno alla moralità, si deve cercare nella ragione stessa, ed in una disposizione nativa della mente, in un abito detto *sinderesi* ⁽²⁾.

Come gli altri scolastici, così egli chiama *sinderesi*, la cognizione dei primi principi della morale.

Come al disopra dei principi fondamentali d'ogni scienza particolare, esistono nella mente umana delle verità primitive, necessarie, universali ed evidenti, le quali per essere anteriori ad ogni ragionamento diconsi innate, così, dice l'Ockam, ogni dettame pratico della ragione circa una determinata azione, si può risolvere e ricondurre a principi pratici supremi, i quali s'impongono alla nostra mente. La conoscenza di essi ci spinge al bene e ci rimuove dal male. Essi sono universali, e sono comuni a tutti gli uomini, perchè innati nell'intelligenza: la loro evidenza risulta dalla sola conoscenza dei termini ⁽³⁾.

La *sinderesi* si riferisce alla coscienza, come il principio alla conclusione. Essa è inestinguibile: il peccato originale l'affievolì, ma i peccati attuali non la soffocano: ogni uomo può sempre conoscere che il bene si deve

(1) Stöckl, op. c. II, pag. 655.

(2) Biel. II Sent., dist. 39, E.

(3) Ibid.

operare ed il male s'ha da rifuggire. La coscienza può invece sparire o falsarsi in modo che si confondano le azioni buone colle cattive.

Questa teoria nulla ha di nuovo ed è identica presso S. Tommaso ⁽¹⁾.

V.

Per completare questa breve esposizione dell'idee morali del celebre nominalista, ci resta ad esaminare il suo pensiero a riguardo del merito e del demerito, del premio e della pena. L'Ockam studiò questa questione dal punto di vista teologico, come lo richiedeva l'ufficio suo di maestro di teologia.

Le sue dottrine sono una applicazione e la continuazione logica dei principj posti dallo Scoto ⁽²⁾ ed hanno importanza storica essendo state accettate e professate dai riformatori del secolo XVI. Il pensiero direttivo e fondamentale delle dottrine occamiche sopra la grazia e le opere meritorie, è sempre quello dello arbitrio assoluto della divina volontà.

Le azioni, dice l'Ockam, sono meritorie o demeritorie in virtù della libera accettazione di Dio: merito e demerito, come il bene ed il male, tutto dipende dalla volontà di Dio ⁽³⁾.

Siccome non per intrinseca moralità, una azione è buona o cattiva, così essa non può essere di sua natura nè meritoria nè demeritoria. Ne segue, dice egli, che l'odio di Dio non è meritevole di eterna pena, se guardiamo la sua natura sotto l'aspetto della malizia assoluta: così pure la grazia non richiede necessariamente la gloria, potendo Iddio dannare eternamente un uomo il quale giammai commise peccato veruno attuale ⁽⁴⁾.

(1) S. theolog. I, II, ae, qu. 90, art. I, ad 2 m.

(2) Rettberg — Die Theologie d. Duns Scot.

(3) I Sent. dist. 17, qu. 1, H. J. — Già presso lo Scoto la teoria della accettazione aveva avuto larga applicazione. Ora dall'Ockam è messa a base della morale e della sua teoria intorno alla grazia.

(4) III Sent., qu. 5, G.: « Item dilectio Dei et odium sunt opposita per eum sed « odium Dei non est natura sua dignum poena aeterna... Item sicut se habet poena ad « peccatum, ita secundum eum gratia ad gloriam, sed Deus potest punire aeternaliter sine « aliquo peccato actuali, praecedente vel concomitante ». Quodl. VI, qu. 4.

E come Dio può dare la gloria ad uomo privo della grazia e della carità, così è in suo potere assoluto il negare la gloria ad un'anima informata dalla grazia, dall'amore divino (1).

La predestinazione è tutta ed unicamente nelle mani di Dio: il concorso della creatura all'opera della salute non è necessario. I riformatori del secolo XVI ne conchiuderanno che le opere buone non sono necessarie per la vita eterna, di fronte alla quale la creatura si comporta in modo puramente passivo. La Chiesa, così dice egli, ci insegna che la carità è necessaria per meritare *de condigno*, invece la Scrittura e la ragione non ci obbligano ad ammettere una tale dottrina (2).

Diremo che Dio è debitore a qualche creatura? oppure che egli è ingiusto, un *acceptor personarum*?

In nessuna maniera: giacchè non devesi cercare la ragione della sua volontà all'infuori di essa stessa: la quale è assolutamente libera nei suoi aggradimenti, affatto indipendente nelle proprie determinazioni.

L'Ockam ha però cura di aggiungere che questa maniera d'operare non entra nel piano ordinario del Creatore, ma solo interessa la sua potenza, considerata nell'estensione della sua virtù. Secondo le leggi ordinarie e liberamente stabilite, Dio concede il premio al merito, ma ciò non toglie, che, se egli volesse, non possa fare altrimenti.

L'Ockam ricorre all'esempio del Papa. Come il Papa, dice egli, ordinariamente segue, come norma, i decreti del canone, benchè gli sia permesso di agire anche indipendentemente da essi, così Dio *de potentia ordinata* fa solo ciò che si è prefisso di compiere, benchè *de potentia absoluta* gli sia lecito ritornare sui propri voleri (3).

Quindi appare chiaro che la grazia, le buone opere e la carità sono necessarie *necessitate suppositionis*, cioè non nel senso, che sinchè il presente ordine di cose sussisterà,

(1) Ibid. G. « Ex quo sequitur quod aliquis potest esse in caritate cui Deus nunquam disponit dare gloriam, quia potest in perpetuum eum conservare in caritate sine gloria... », I Sent. 17, qu. 1, M. « Nulla est causa praedestinationis et acceptationis divinae a parte praedestinati, ergo potest unum praedestinare et alium non, sine omni acceptatione personarum » Ibid. E. « Quia nullus actus ex puris naturalibus, nec ex quacumque causa creata potest esse meritorius, sed ex gratia Dei voluntarie et libere acceptante bonum actum voluntatis tanquam meritorium ». I Sent. 17, 2.

(2) Dubitationes additiae ad Commentarium, C.

(3) Quodl. VI, qu. 1; III Sent. qu. 5, N. ad II um.

Dio darà il premio al merito; ma nel senso invece, che, sinchè la volontà di Dio così vorrà, alle buone opere sarà concessa la gloria: l'innocente sarà amato da Dio ed il peccatore dannato alle pene eterne ⁽¹⁾. Qui l'Ockam esamina un'accusa che si potrebbe muovere alla sua teoria. Non sarebbe, infatti, la risurrezione del pelagianesimo? è assolutamente falso, risponde, l'assequiare che l'uomo sia in grado di arrivare alla grazia od alla gloria colle forze della sola natura ⁽²⁾.

Le azioni buone compiute in *statu naturae* possono essere accettate da Dio come meritevoli della beatitudine soprannaturale.

Questa capacità di procurarci la grazia o la gloria non è intrinseca alle opere stesse, come credeva Pelagio, ma affatto estrinseca. Tutto dipende dal beneplacito divino.

Apparentemente l'opinione del celebre nominalista non s'avvicina a quello di Pelagio, esaminata però attentamente rovina la distinzione essenziale fra il regno della gloria e l'ordine della natura.

Già Scoto aveva la tendenza di confonderli, mentre S. Tommaso ne aveva delineato i limiti insormontabili. La teoria sulla grazia e sulla gloria, che a prima vista parrebbe possedere poca importanza, ha presso gli scolastici il suo contraccolpo in filosofia.

La mancanza di netta distinzione fra il campo della speculazione filosofica e quello della teologia, a nostro modo di vedere, dipende presso l'Ockam, dall'aver egli negato ogni distinzione essenziale fra i beni naturali ed i sovranaturali: fra la natura e la grazia; dall'averla fatta dipendere dalla libera volontà di Dio. Perciò ne segue che una simile distinzione è puramente arbitraria.

Le dottrine dell'Ockam sono assai importanti dal punto di vista storico.

L'opinione di Lutero sulla grazia e le opere meritorie sono una conseguenza delle teorie occamiche ⁽³⁾.

(1) III Sent., qu. 5, N.: « Ad aliud dico quod potest (Deus) aliquem odire sine omni iniquitate in odito, quia nullius debitor est, et potest eum existentem in iniquitate non odire ad poenam aeternam ». V, Quodl. VI, qu. 2.

(2) I Sent. dist. 17, qu. 2, D.; III Sent., qu. 5, H. L.; Ibid., qu. 8, C.; Quodl. VI, qu. 1, 2.

(3) Denifle. — Luther u. Luthertum, pag. 573 ssgg., ci dice che Lutero era studiosissimo dell'Ockam, che anteponeva allo Scoto e a S. Tommaso. Le dottrine dell'Ockam intorno all'autorità della Bibbia ed alla costituzione della Chiesa sono assai simili a quelle di Lutero.

Il premio, dice Lutero ⁽¹⁾, non è una conseguenza necessaria delle nostre buone opere: esso non è meritato nel senso inteso dai sofisti (cattolici). Tu non sarai giustificato, dice altrove, in virtù delle buone opere, come in ragione delle cattive non sarai condannato. Il premio è una compensazione, non una mercede ⁽²⁾. Secondo l'Ockam, il vero fattore della nostra salute non è l'uomo colle buone opere; è la volontà di Dio che le aggradisce come degne della vita eterna.

Lutero fa un passo più in là ed asserisce che nell'opera della giustificazione, l'uomo è puramente passivo. Egli non è giustificato per mezzo delle buone opere; Dio solo opera in noi la salute, noi ne siamo soggetti inattivi ⁽³⁾.



(1) De servo arbitrio presso Stöckl, op. c. vol. III, pag. 509: « In merito vel mercede agitur vel de dignitate vel de sequela. Si dignitatem spectes, nullum est meritum, nulla merces. Si sequelam spectes, nil est sive bonum sive malum, quod non suam mercedem habeat ».

(2) Stöckl, op. c., pag. 509.

(3) Ibid., pag. 573.

